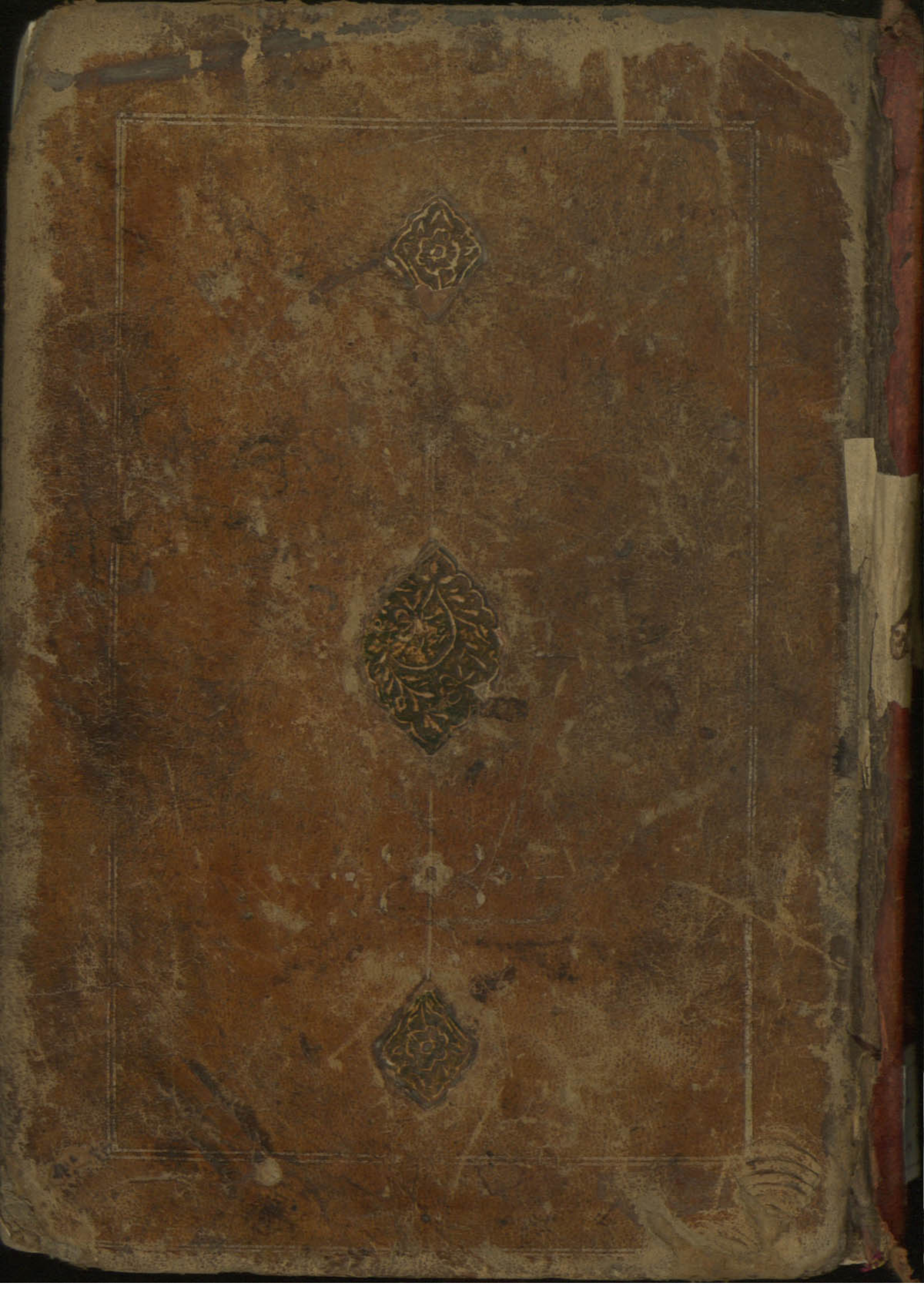


کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتاب شرح وافیه ملا عبدالله تونی

مؤلف صدرالدین رضوی قمی

مترجم

شمارهٔ قفسه ۱۶۰۷۸

جمهوری اسلامی ایران

شمارهٔ ثبت کتاب

۲۰۲۲۴۳

جلد اوّل

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب شرح واقیه ملاعبدالله تونی
مؤلف عبدالرفیع رفیری قائمی
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۶۰۷۸
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
۲۰۲۲۴۳

شرح واقیه ملا عبد الله تونی

لزین الدین العاملی

۱۶۰۷۸
۲۰۷۲ ع ۴

کتابخانه مجلس شورای اسلامی

هوالواقف

بتوفیقات ربانی و تأییدات یزدانی وقف نمود این کتاب را بر طلاب علوم دینیه
کرامت فرماید حق تعالی او را و جمیع مؤمنین را و مؤمنات را
آقا ملک خوانساری عفی عنه این کتاب را بر اسکافر طلبه علوم دینیه وقف نمود
آنجا حاضر و مطالعه نماید و بیع و شراء و رهن و جعالت و وکالت و نظارت
و تولیت آن را هیچ یک از آنها نتواند و در آن تصرف نماید
و هر که را او نصب نماید بر آن وقف نظارت و تولیت و وکالت
و تکلم در آن نتواند و بعد از او هر که را او نصب نماید
مانند او در جمیع امور مذکوره و در آن وقف نتواند
و حسبه ضبط او را بر عهده گیرد و بعد از او هر که را او نصب نماید
و دکان و کلخنی سر درب مدرسه صدر

نمره ۱۲

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل الآئه والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه واكرم ابنائه محمد والله وبعد فهذه رسالة لطيفة وجيزة شافية محتوية على تحقيق المهم من المسائل الاصولية سميتها بمبادئ الاصابة العقلية ومباحث الاجتهاد والتقليد وباب الترجيح وهي مشتملة على ابواب ومقدمة مقدمة في تحقيق ما يبتنى عليه الشروع في المقصد وفيها مباحث الاول الاصول لغة ما يبتنى عليه الشيء وعرفا اما الفقه هو العلم بالطرق الفقه اجمالا وباحوالها وكيفية الاستدلال بها وبحال المفتي والمستفتي الثاني اللفظ ان استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة غير الشارع فحقيقة عرفية عامة او خاصة ولا بد فيها من وجود الامرين واما الشرعية فقد وجدها خلق في الخبر وجودها

وبه نستعين

باب الحمد لله الرحمن الرحيم

قوله قلت انكار التبادر اه اقول معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القرائن حتى عن ملاحظة الشهرة وحيث وقوعه في كلام من يمكن اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا استعمل صاحب اللغة لفظا ويتبادر عند استعماله معنى الى ذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة في هذا المعنى فاذا استعمل النحوي لفظا كذلك يكون اللفظ حقيقة نحوية وهكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة وما مضى الحقيقة فيستفاد من ملاحظة حضور المستعمل اذا عرفت هذا فنقول نحن نتبادر في امثال هذه الازمان من اللفظ الواقع في كلام الشارع ما قاله المتاخرون بعد هذه الازمان بمراحل والشك لكنا نقول ان هذا التبادر انما يكون لاجل ان المستعمل هو الشارع وهو يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لما ثبت ان اللفظ مستعمل عند المتاخرين في هذا المعنى بعنوان الحقيقة صارت كلمات الشارع محمولة عندنا على ما سبق من اللفظ وما سمعناه في كلام الشارع وهو ايضا اراد منه ما اراده المتاخرون وهذا ظاهر استعمال في زمان مع القرينة يتبادر منه بدلالة الزمان المعنى المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وجود القرينة من حيث هي قوله ثانيا اه نعم ولكن من اين لك ان هذا التبادر في كلام الشارع انما هو لاجل استعمال الحضور هو هذا المتكلم شارعا كان او متشرعا لا يجوز

ان يكون

غاية ما يثبت ان هذا التبادر لاجل المواضعة بكلام المتشرعة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والام يثبت اكثر الحقايق اللغوية والعرفية اذا احتمال كون التبادر بواسطة امر آخر غير الوضع

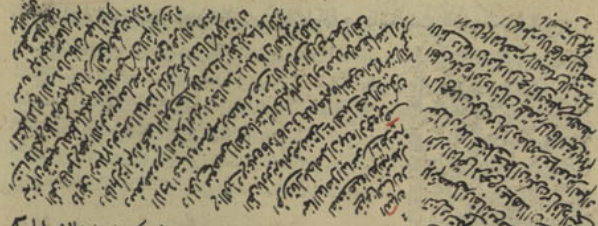
ان يكون في كلام الشيخ ما قلناه من المواضعة بكلام المتشرعة مع اتحاد المراد من هذا اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند آخر قوله وغاية ما يثبته انك تقول ان هذا التبادر اول هذا الكلام يدل على انه ينقطع لما قلناه من ان اول كلام صحيح استدلال الانسان الى الصانع يدل على الفعل او التفاعل قوله بل الظاهر اول هذا اول التراع وعين المتنازع فيه قوله والحاصل انا نقول اه اقول بل نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم بل هو مشكوك فيه فلا يصلح دليلا على الحقيقة لو قرضنا حصول الظن بالوضع فجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا نسلم في اثباته قوله والام يثبت اكثر الحقايق نقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم ثبت بعد التنزل وتسليم كونه حقيقة انا نقول حقيقة اخرى فاذا وقفنا من غير قرينة انا يكون بعد تفهيم المعنى بالقرآن كما في تعليم سليم اللغات وبعد الاشتهار فاما عند صدوره بعد فيحمل على الشرعية وما علم صدوره قبل فمع عدم القرينة الآن نحن المفوض يحمل على اللغوية او العرفية العامة بتلك الزمان لان الاصل عدم القرينة بين الصدور واحتمال وجود القرينة وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار وارادة غير المعنى الشرعي ولهذا ما ثبت اليوم القرينة او ارادة المعنى الشرعي في فرض وجود القرينة بين الصدور لكنها لم تنقل الينا والامر الثاني صدوره بعد الاشتهار ولا استغناء عن القرينة فالمقتضي المعنى الشرعي والترجيح للاول مع الحمل على غير الشرعي لكان اصالة عدم القرينة وهذا القسم لا معارض لها ومجرد الاحتمال وعدم النقل قد عرفت والحمل على الثاني يحتاج الى العلم بعدم ما علم وجوده اعني القرينة لكنه لم يحصل بيانا لنا نعم وجود القرينة وقبل الاشتهار فكيف يتحقق علم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذ لم يخبر عادة الرواة بنقل القرآن وان نقلت فيحتمل ان تكون مع

ماله اصالة العدم العدم لا يعارض الوجود
ان القدر المشترك بين الحقيقة والمجاز
ان يكون الاستعمال في الحقيقة
ان يكون الاستعمال في المجاز
ان يكون الاستعمال في الحقيقة
ان يكون الاستعمال في المجاز
ان يكون الاستعمال في الحقيقة
ان يكون الاستعمال في المجاز

واعلم ان هذه المسئلة قليلة الفائدة اذ صيرورة هذه الالفاظ حقيقة في معانيها الشرعية من كلام الائمة الاطهار صلوات الله عليهم اجمعين مما يبعد النزاع فيه غاية البعد واستقلال القرائن والاحاديث النبوية بالمنقولة من غير حاجة الائمة عليهم بحكم الايكاد يخفى بل دون نصر من الائمة عليهم على ذلك الحكم **الثالث** الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا في ما وضع له حتى يثبت الخروج فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار الامر بينها وبين النقل او التخصيص او الاشتراك او الاضمار ولكن ان وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع اخر منها كما قيل في آية ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء حيث ان لفظ النكح يجوز ارادة معقوده الاب على الابن من الآية موقوفة على مجازية النكاح في الوطي اذ على تقدير الاشتراك يجب القول كما يتوقف في اجمال كل مشترك على واحد من معانيه بدون القرينة فقد قيل بتقدم المجاز على الاشتراك وغيره عند التحقيق

وبتقدم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس وبتقدم التخصيص عليهما وبتساوي الاضمار والمجاز والاولى التوقف في صورة التعارض الا مع امارة خارجية او دليل توجب اللفظ الى امر معين او ذكر واحد في ترجيح البعض على البعض من كثرة التنزيل وقلتها او كثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لان الخصم ان الخ الفلان هو المراد من اللفظ وهذا الوضع انا نعلم تحقق القرائن لهم في كثير من المواضع ولا نعلم كما ان عدم القرينة يدل العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج الى القرينة قبل الاشتهار ايضا لان النبي قال لاصحابه ومنه هذه الالفاظ لهذه المعاني ثم استعملها فيها فاضيفت قرينة اصلا كما زعم القول الزور ولما فرضنا كون الخبر مجهولا الى ان حصل لنا العلم بعدم القرينة في الواقع فلا يحمل على حال الاشتهار والاستفاضة فظهر ان فائدة اثبات الحقيقة الشرعية مختصر في معانيها بتاريخ صدوره بعد الاشتهار وبين ما يتبين مثل هذه المسئلة عديمة الفائدة لقليلها **قوله** واعلم ان هذه المسئلة **اقول** هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ولكن استفيد بنه على السيد الفاضل العالم العامل المحرر سيد المحققين وفخر العلويين السيد نصر الله المدرس في الحائر على مجده وهو ان من الالفاظ الفاظا كانت محتاجا الى معرفة معانيها امر صلاة الاسلام الى يومنا هذا لكونهم مكلفين بها كل يوم او كل اسبوع او كل شهر او كل سنة كالصلوة والركوع والسجود وغسل الجنابة والحج والصوم واشباهها وهي التي لا يبعد اشتهارها في زيد وعمان لكن يحتاج الى القرينة فضلا عن زين الباقرين وهو اول زمان شيوع احاديث المعصومين وبينها ما استعملها النبي في غير معانيها ولكنها كانت قليلة الدوران على السنة اهل زمانه لندرة الاحتياج كالغسل والايلاء وما شاكلها ولكن التابعين بحثوا عنها فاشتهرت في زمن الباقرين من الهجرة وهذه ايضا مثل سابقتها ومنها ما هو مستعمل في معان شاملة للمعاني التي شاعت بين المتشرعة ولغيرها ولا يظهر ان الائمة استعملوها في خصوص هذه المعاني لانها معان موقتة عندهم او استعملوها في معانيها العامة ولن قصدوا منها فرد خاص لكونه متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها في ذلك الازمنة مستعملة فيما شاع بين المتشرعة كالكراهة الشاملة للنهي المصطلح والحرام

وكما لو جب الشامل للنهي المصطلح والحرام وكما لو اجب الشامل للنهي المصطلح والمستحب المذكور كالفجر الشامل لما يجب الاجتناب عنه في الصلوة ولما يستحب وامثالها وقس على من يريد الاستنباط التامل والفرق **قوله** لا دليل له **اقول** هذا الكلام حسن جيد لا باس ان نتكلم هنا مشيرين الى بعض الفوائد فنقول ان مبنى الفهم والتفهم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة الاخرين او المواضعة من جماعة وهو بالجملة اصل كل اخذ اساس محاورة تهم على المعنى الحقيقي الواحد عندهم على ما عليه الواضع وغيره من اهل اللغة وارادة اللفظ او معنوي على استعمال بعض الالفاظ في المعاني الاولية فان هذا الثاني حقيقة عند اهل زمان هذا الاصل والاول ان هذا الاصل ان الكلام على ارادة المعنى لا غير من اللفظ فيعدل عن الاصل الاول وان هذا حقيقة عند طائفة خاصة هذا الاصل هذه الحقيقة فانا سمعنا اللفظ من اهل اللغة من دون نصب قرينة يحصل لنا ظن او الغلب بارادتهم المعنى الموضوع له لعلنا بان الاصل الذي هو مبنى الكلام واذا سمعناه من اهل العرف بعد العلم بوضعهم ظن ارادتهما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص لهذا يقدم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع ومن يحكمه على العرضية العامة لعدولهم عن اصل العرف العام ويقدم العرفي على اللغوية لمثل هذا اذا ظن في محل مرتبة هو الداعي على المجاز وانا قلنا بحصول الظن لاهتمال ارادة غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة المتكلم بحيث الغلب او التغافل لغرض او المهاطبة من حيث الفهم او كلا من اهل العرف العام بالوضع او المواضعة بحصل في قليل من الالفاظ او يحصل لقليل من الناس كالاكثر المعاني يثبت عند البعض بنقل غير متواتر مع عدم عدالة الناقل وعدم العلم بوثاقته الاغلب ان يقول ان غير المعنى الاصحاء قد يكون مجازا وقد يدخل غير المخصص في العام وقد يكون حقيقة من غير فهم الاول وهو المشترك سوى الاثنين من اوضاع واحد لم



وقد يكون مع الجواز وهو المنقول اليه وجميع هذه يكون من موارد الفهم لا من
موارد الدلالة اللفظية والمعنوية وعلى مثل هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى
الاستعمال بنا وضع لها اولا والمجاز الغالب الذي هو مع الحقيقة يلتحق به هذا القسم
بالحقيقة كما ان المجاز المساوي يصير اللفظ بسببه مشتركا اذا عرفت هذا فاللفظ
الذي استعمل فيه اكثر من معنى اذا لم يعلم ان استعماله فيه على طريق الحقيقة
المعنيين او مجاز في واحد مثلا ويحصل فيه التعارض بين كل واحد من الجهة وبين ما
بينا فذكر ما الترجيح البعض على البعض ووجهها اشار الى الثاني بقوله
العبيد شرع بيان الاصول التي هذا فليرجع اليه وحاصل الجميع انه اذا لم يعتبر كان نادر
مظنة غلبة الاستعمال فعند الاحتمال يحمل على الغالب المظنون مثلا لو دار اللفظ بين
الاضمار والاشتراك كقول النبي صلى الله عليه وآله في خمس من الابل شاة قال الشيخ المذكور فيحتمل
لفظ في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونه للظرفية فحاصله دوران
بين الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان كلا من
اللفظ هذا المعنى عند الاضمار ظنا لا يحتاج الا جمال فيها الا في صورة واحدة
وهي اذا كانت هناك امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة
تدل على تعيين احدها فح تحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كما اذا ظهر
او رجحان بعض ما يصلح للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب الحمل على الراجح فحجة
المشترك خاص الاجمال ثابت عام شامل لجميع صوره ووجوه منفكا عن القرينة
المعينة للمراد منه وانفهم الاضمار من باب المجاز والاختصار وفهم من محاسن
الكلام قالوا ما وتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك
هذه الصفة فكان الاولى الاولى لا يؤتى الاضمار فحيح الى ثلث قرائن ما يدل على الاجمال
الاضمار وما يدل على مضمر وما يدل على تعيين المضمر فالمشترك فحيح الى واحدة

وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى لان نقول الاضمار انما
يحتاج الى القول الثلث في صورة واحدة كما بيناه والمشترك يحتاج في كل صوره
وجوده فكان الاول اولى انتهى وحاصل الوجهين ان المتكلم يختار الافيد
الاقل مفسدة والاحسن الاعند التعارض فيكون في كلامه اكثر واغلب عند الاقل
يحمل على الاغلب وعلى هذا فنقول ونحن نقول ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل
لنا اعتقادان اللاتي والحري وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه المجاز
واما وقوع هذه الغلبة فلا يحصل لنا الظن بها كما تكرر مرارا ولو سلم حصول العلم
بها فهي محل خلاف ثمرة في الواقع على خلاف الاولى ان كل ما قال يحصل له
اعتقادان اللاتي يقول ابنا آدم على ابناء الدنيا لرجحات كثيرة ثم
ان الواقع على خلافه ومثل هذا كثير فتمنع الحق ههنا ايضا فلو عرضت عن
هذا ومسكت بترجيح الغالب بحسب الواقع فنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز
على غيره من المختار اما غلبته على غيره على غير فلا نسلم غلبة المجاز انما تكون في اكثر
كلام اقل العرب بل في المجتهد المعول على مثل هذا الظن ان يثبت له الشيء
من هذا القبيل اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا المعاني الحقيقية من اللغوية
وغيرها فليس المجموع الاعم الاغلب من افراد المتكلم حتى يحمل من لا يعلم حاله عليه
ومن اين لنا اثبات هذا ادعى الخوان الشيء لم يتعلق غرضنا عن استعمال الالفاظ
اللغوية في غير معانيها بما يتعلق به غرض المجوزين من فوائد المجاز بل الغرض
الاصلي تفهم هذه المعاني من الالفاظ للاتفاق والنزاع في كونها حقائق او مجازات
يرجع في الحقيقة الى انها هل اشتهرت في معانيها استغنت عن القرينة او لا و
اما انها هل هي مجازات في الواقع او منقولات مع قطع النظر عن الاشتهار و
عدمه فلا فائدة فيه فلا يقع من المحصلين فظهر من مجموع هذا الكلام بطلان
العلة التي من اجلها تقدم الحقيقة على غيرها ويقين انها المراد وهي حمل المتكلم كلامه

دون الضرورية لا قوال كلام بعيد اصل الخبر من غير زيادة والمراد بكلامهم الذي هو من زيادة اختصاصهم لعلم الخطاب الوحي الا اشعار
وان الكرة المجاز غالبة على الحقيقة الا بعد الياسة وقد يدعوا الى غلبة المشترك وفي شعر من كلامهم الشرعية فلا يقدح بالقدح المفاسد
مظنونا بالغرض من الاغراض الفاسدة للشارع الا ترى ان المجاز مقدم على الاشتراك بالاتفاق مع ان الشارع قد يقصد بالمشترك
ان يكون اغلب استعمالاته في المجموعين فيلزم الغرض الذي لا يعلم حاله الا عند الاحتياج لنا الى اثبات كون الشيء هو الغلبة
لقد توزيع الاثبات لكن قلنا ان المجوز ليس الا عم الاغلب كما اراده المتكلم الطرق الثاني ان نقول ان هذا المتكلم الحاكم المجوزين
الذين يعنون بهذا الكلام المجاز ويكون عادتهم ردهم الا بيان بهذا الحد فلا يحتاج الى بيان ان هذا المتكلم الحاكم المجوزين
فيه وبعد العلم والاثبات يحصل الظن بان هذا المحتمل مجاز ولكن من اين لنا الاثبات لانا نقول ان عدم تعلق غرض
المجوزين وليس ان نبين انه مجاز لنا في ان نعتمد
قد تقدم ان المجوز يجوز ذلك وقد ذهب الى
الاشتراك اخرون وطريقه ترجيح بعض مشاع
ومتمن المعانون فهم المعاني والباقي منه
بالمجازات اللغوية الترجيحات التي هذا و
بالجملة الشرعية ان لفظ ما يفيد العلة
الترجيح لها بالظن ان الغرض الحقيقة هو المراد
وحمل المتكلم لا صار الى العادة وقطع
اراد تقرير اللفظ لعدم ورود الحمل عند القرينة
ليست موجودة هنا بقي الكلام على هو
فانا وان سلمنا ان الشيء ليس المجوزين
بالمعنى الذي ذكرت لكنا نقول ثبات
ان الضرورة الترجمة الى المجوز الكرة من
الذي حتى لا يبقى الباقية والمفهوم الكرة
هو وقلة مرة وان لم يبلغ نصف الجميع
اليها ولا القدر وهو غلبة المجاز بالباقي
فانت يكفينا لحصول الظن بان المحتمل منه
لا من غيره والحكم الظن ولا شك ان
الظن حصول الظن بمجرد الكثرة وان لم يكن
من ذلك اعتبار في نفس المجوز وليس ذلك
البعيد وان لم يكن بذلك القريب وبعد
القياس والتي قاعدتي هذا المظنون دونه
خرط القتاد فتدبر منه اقامه الله تعالى

والقاعدة في ظاهر اراداتها وانه لا يعدل عنه الا لضرورة وداع ليست موجودة هنا ولهذا اشار المصنف الى منع افادة هذه المرجحات الغرض بالمراد وبعد التسليم لا نمنع اعتبار اذ الاجماع الذي صح الدليل به لحقيقة لم يثبت في غيرها قوله اطلاق المشتق اه قوله المشتق حقيقة باعتبار الحال يحتمل معنيين احدهما وهو ظاهر اكثر العبارات كعبارة المتن وصريح البعض انه حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدء في حال التكلم ويدل على الزمان الحاضر دلالة الفعل عليه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق اذا اطلق باعتبار المستقبل كقولك انك ميت وانهم ميتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار الحال اي كان المخبر موجودا حال الاطلاق فهو حقيقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضي ففيه مذاهب ثالثها الفرق والثاني انه حقيقة في حال التلبس اي وضع ليدل به على الذات المتلبسة حين تلبسها بالمبدء ووجوده فيها قال في جمع الجوامع والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة ان امكن والا فما جزء منه وقالت الوقف ومتى كان اسم الفاعل حقيقة في الحال اي حال التلبس لا النطق خلافا للمعتزلي انتهى وهذا هو الظاهر من العضدي قال المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن يضرب في سيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الآن لا يضرب قد اختلف فيه اقول الظاهر ان مفهوم المشتق ليس الا امرا بسيطا اجماليا هو واحد من وجوه الذات الموصوفة التي وجد فيها ولا تعرض من جهة لا لفظ المشتق لا بهذا الوصف ولا تعرف بكونها مجهولة او معرضا مثلا من خارج اللفظ واذا احلل بعض ما يراد هو عبارة عن ذات نسبت الى المبدء سواء صدر منها او وقع عليها او قام بها مع قيد القيام والا يخرج الطعام

والمضروب)

والمضروب ليس الا ما يعبر عنه بالفارسية بزنوله ايستاده وسنيد ودانه رزده شده ولا دلالة لتلك الالفاظ على التفصيل المذكور ابتداء ولا اعلم ان نحاة العربية تعرضوا لهذا المعنى بعد ان لم يكن كما قال الفاضل الليثي الا اذا كان المبدأ تاثيرا او تاثرا او كانا معتبرين فيه لان العامة لا يبلغوا الى فهم تاثير قديم في قديم حال في فهم تاثير من غير مدخلية للحركة واعتبارها بالتاثير احد التاثرات لزمانية المسبوقة بالعدم يحظر بالهم عند سماع شيء انهى او قبول منه يجدد الفعل والقبول والاثر دفان مرفيين لدوانما يتعين اما من جهة وضع الصيغ كالافعال او من طريق اخر كقولنا زيد ضارب الان او غدا مثلا والظاهر ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل للمقبول تاثيرا منه فيه ولذلك عبروا عند باسم الفاعل كالقابل والمنكسر والمتاثر فالحدوث والتجدد ليسا داخلا في مفهوم المشتق بل انما يفهمان من جهة اعتبار التاثير والفعل والتاثر والانفعال في مبدأ الاشتقاق فهو لا ذم عرفت لمفهومه ومثل ذلك لا تاثير بعض الافعال على التجدد والصيرورة شيئا فشيئا فانه انما يفهم من خصوصية المادة واقتضاء المقام وليس داخلا في مفهوم الفعل كما صرح به السيد في حاشية المطول وقال فيها ايضا ان الدليل على اعتبار الحدوث في المعاني التدريجية الافعال على اقترانها بازمنة مختلفة وهو ان اصل اللغة يفهمون منها ذلك ويصيرون فيها بالتهي ولعل ما قدناه هو المراد من ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بينا وتراه عالما وقادرا اذا ردت به الذات المنسوبة الى العلم والقدرة اعني هاتين الصفتين لا المعنى الحدثي المصدري الماخوذ فيه التاثير والتاثر وقولنا ناصر وضارب وكان الفرق بين قولنا ناصر وضارب وضيق انما هو لملاحظة انفعال وقبول في اسم الفاعل دون الصفة

يظهر ذلك من ترجمتها بالفارسية فان اسس معناه بنيان شونده وحسن معناه نيك
ونص عليهما الامر في وقال السيد ايضا الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم الذي
حكم به عليه والخبر فيه تعريض لحدوثه ثم اصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضي
او لا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لان جوهر اللفظ انما
الدال العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالم الذي لا يعرف الا بوصفه كونه عالما
ثبوت الوصف الموصوف كما ثبوت المسند للمسند اليه انما يدل على النسبة
الوصفية انما تقتضي لا الخبرية التامة فمقتضى السيد من قولك الذي حكم به عليه
الشيء الذي يحكم به جعل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك
حكم ولا ايقاع وتقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرف زيد منطلق لا كثرة
من اثبات الانطلاق فعلا له كما في زيد طويل عمره قصير وقال ان المبدأ في
جعل الصفة المشبهة مندرجة في اسم الفاعل انما يعتبر في اسم الفاعل الحدوث
كالصفة المشبهة وتقل عن السكاكي انه قال ان فرزدقا عالم يستفاد منه الثبوت
صريحا بناء على ان الفاصل الاسم صفة او غير صفة الدال على الثبوت قال هناك
الفاضلان من اثمة العربية وكلامهما صريح في عدم دلالة اسم الفاعل والمفعول
على الحدوث والزمان وفضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانه انما كان سائقا
الكلام في الجملة الاسمية لكن يظهر من عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان ايضا
انه يتصور علم دلالة الجملة على شيء مع دلالة مفرداتها عليه ويظهر من بعضهم كابن
الحاجب وغيره ان صيغتي اسم الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولو انتصر
بعضهم بانهما او عنهما لا يمكن ان يقال من اعتبر مفهوم الاسم في الحدوث
واراد دلالتها عليه نظر الى لزوم فرق بينهما وبين الصفة المشبهة فتفاد
الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدأ ووجوده في الذات التي قام هو بها

او وقع عليها ثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعليته ومفعوليته بالمعنى الذي
لهذه المادة يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما لا يخفى ومن تخيل حس الحاس وانما
الدوام والاستمرار فلقوله ليس هذا كالصفة المشبهة ايضا وانما يفهم بما يقتضي
المقام وعدمه او بقرينة بعض الازمنة من بعض الازمنة من بعض كما قال الشيخ
الرضي والذي ادى الى الشبهة انها ليست موضوعة للحدوث ليست
ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة كان الحدوث والاستمرار قيدا ان الصفة
كالدليل فيها فاما فيما فيه تحسين في الوضع الاول وحسن شيء كان وفي بعض
الازمنة وفي جميع الازمنة فهي حقيقة في القدر المشترك وهو الاتصاف بالحسن
بكونها اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز تقييد في جميع الازمنة
لانك حكمت بثبوته ولا بد من وقوعه في زمان كان القول بثبوته في جميع الازمنة
الى ان تقوم قرينة على تخصيص بعضها كما لو قيل كان هذا حسنا فقط او سيصير
او هو الان فقط حسن فظهوره والاستمرار ليس وضعيا انما هو كلامه قول
انا نثبت الذي قاله انك حكمت بهو بثبوت الوصف لموصوفه اصلا فيه لا
يجامع الاستمرار والحدوث فحينئذ قلنا بدلالة اسم الفاعل ونحوه على الحدوث
فلا ثمرة يعتد بها لان غرض الواضع لم يتم بل الاهم عندنا العلاقة التي
وتتم القول في دلالة المشتق على الصلاة فقد وضعنا وفي عدمه ما نقول على ما
سبق من مختار الفراء في نحو قام ابوه قائما ان زيدا كان قائما فقعد وسيصير
قائما لغير مستعمل منا وضع لان المراد بقرينة المثالين هو التلبس بالقيام لا التلبس
بالقيام في زمان النطق بل يكون مستعملا في جزء معناه وكذا قولنا ان الراشد قائم
فاحلد كل واحد منهما ما جملة مكررة بالمشتق الذي ليس بكون متلبسا بالزنا بل
الحقا عند نزول الآية بجلد الاثنين فيما ان يقال بان المشتق اذا كان محكوما عليه بثبوت حقيقة

في المتلبس بالمبدا في الحال لان متلكما هو مختاره ايضا وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى
واما على القول المختار فلا يجوز ان يستعمل اللفظ الا في المتلبس بالمبدا وينبغي ان يراد
من لفظ اخر على انه قيد للتلبس بزمان النطق ليس ظرفا لوقوع النسبة الخبرية
بين زيد والقائم ولا لثبوت القيام الذات القائمة بثبوت العارض لمعروضه
بل هو زمان الاخبار عن انهما وقتا ما اتفقا او يتفقان بعد واذا اطلق واطلق على
زيد القائم ولم يدل زمان نزول الآية هو زمان الحكم على المتلبس بالزنا حين تليت
ان لم يكن موجودا في الخارج حينئذ وان يوجد زمان اعم وان شئت ان تفهم
ذلك ما قدناه فتدبر في قولنا هذا زيد ضاربه امس انه نظير قولنا هو ضاربه
وفي قولنا الماء عنصر بغاير للهواء فان لا يجد فرقا بين الجامد والمشتق
نعم لو اريد بلفظ القائم المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا على ان يكون
جزء من مفهوم اللفظ فح يكون مجازا والحاصل انا نقول في غير الصفة المشبهة
ما قاله المحقق وفيها نقول ان المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت
الوصف لموصوفه اعني انه يعتبر النسبة التوصيفية التي لا تستحق بقدر قلا اقل منها
ولما كان انقضاء دوام زيد فيهم حدوثه وابتداء الحدوث على الزمان لا بعد
فهم ان سبق العدم على الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم
الزمان فلا يلحق الا بالزمانيات وليس فيهم ان الزمان لا زمانيا بينا لفهم الحدوث شرعا بل يعلم
لحد معنى الحدوث مع عدم حضور مفهوم الزمان اعني الامور الممتدة الغير القار الذات
ببداهة طول الدهور وعدم تقدير استيلم لزومه لتعقل الحدوث فيهم زمان مظروف لزيد ما
كونه الحال او غيره من الازمنة المتعينة فلا يفهم فلا دلالة للمشتق الا على التحقق
المبدا في زمان بعد ان لم يكن فيه بالتحقق السابق واستمراره الا بقدر ما حكمنا على
زيد وابتنا له الانطلاق قلنا زيد منطلق فيفيد ثبوت كونه بين الشفتين

لزيد

وقبل الانقضاء بالمبدا المشهور انه مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه

وزيد وعمرو اتحادهما في الوجود وهذه مستفادة من النسبة الاولى لا من تعريف الانطلاق
لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم وما لم نذكر زمانا معينا يكون ظرفا للتلبس فيه
وليس بعض الازمنة اولى من البعض ولا يجوز النفي في الجميع لحكمنا بالثبوت
بقدر الدوام فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة عقلية لا لفظية
على الموضوع له ولا جزئه فان اريد تخصص الحدوث بزمان معين فاما ان
يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق كقولنا الان زيد منطلقا او سيصير او يكون
فقط منطلق فيكون انطلاق المشتق حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق
حتى يكون معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا في الماضي مثلا ويكون انطلاقه
مجازيا **قوله** وقبل الانقضاء الخ **قوله** وقول القائل المشتق مجاز باعتبار المستقبل
ايضا معناه احدهما انا اذا اطلقنا زيد تلبس الذات بالمبدا في المستقبل على
ان يكون الزمان ماخوذا في مفهوم المشتق بطريق الجزئية يكون مجازا وقد بينا ما يدل
بهما ان يتلبس بعد لعلاقة وهي تلبسه بعد وبهم المخاطب الحاد من القول بزنا
كلا لمشتق على الزمان المستقبل لا لكلا لمشتق الخبر عليه **قوله** تعم حكاية وقبل
صاحب المحكمة اقصر الخ اي عينا اول الى الخبر فالاول الى الخبر المستقبل هو
العلاقة وليس بدلالة لفظ الخبر على ذلك الامر المخطور وهذه العلاقة عند قطع
النظر عن الحال الحاضرة واعرف هذا واعلم ان ظ عبارات النحاة يدل على ان
اسم الفاعل والمفعول عندهم الا ما شذ لمعينة فاشكل عليهم الامر في تعريف الاسم
والفعل جمعا ومنعا لخروجهما عن حد الاسم ودخولهما في حد الفعل والعاقل
الجليل اعرض عن التاريخ القتادي في مادة طامة مشعر بكون الاسبين موجودين
للحال وهذا يوجب بطلان التفريعين طردا وعكسا قال وجيب بان كثرة
الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وغير عن المتبادر بالحقيقة وعن غيره

بالمجاز وطول الزمان لكن اعتبر في الحال معتبرا في العقد الموضوع له الخبر بخلاف لا يخفى ما فيه من التكلف وقد يقال اعتبار زمان الحال بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على الاصل الموضوع له البيت بخلاف الخبر لكن يعكر عليه ان اسم الفاعل مثلا فيما يصح وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا البيت يعتبر زمان الحال واصل الوضع ولا مخلص الا ما يعتبر ما ذكرنا من التقييد ثم على ان تفرق بين هذه بأصل العربية والفرق انتهى اقول الجواب الاول ايضا كالاخير يبقى عليه ان اعتبار زمان الحال انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطارئ الذي صارت شهرة بمنزلة الوضع وبعضهم اعتبر القرينة وجعل الفرق بينها وبين ما هو موضوع الاستعمال في الموضوع له الاصلي في الاول دون الاخير وانما استعمل في احد الازمنة الاخير الان صار حقيقة عرفية بالشهرة وقال وبحث المسند عند دعوى التلازم لعدم كلية الترسل فيلتزم ان يدعي العلم على زمان اعم فيلتزم مخالفة ما اسلفه في تعداد مثل خلاف مقتضى الظاهر من ان لهم اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال اشهر والكلام مقصور من قوله التغليب هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال جاوزت حد الوضع بحيث صار التبادر وقال المحقق الرضي في بيان حد الفعل وهو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اي على ما فهمه واقتفى اثره الحد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا مما دل اللفظ الدال على المعنى بوضعه اولا كما يكون الظرف في مدلول لفظ واحد بالوضع كاصل ثم قال فيخرج عن حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند هما لعدم دلالتهما على الزمان وان كانا بعلان عند هم لعدم اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول عليهما العارض لا مدلولا وضعا ولكنا نخرج اسما الافعال لانه ذلك ليس فيها بالوضع الاول ولا بالوضع الثاني اما الاول فظاهر واما الثاني فلانها موضوعة على المصادر والظروف

وغيرها

وغيرها الى معاني الافعال فتكون حقائق عرفية بتلك العلامات وبالجملة ترتب الخفاء شخصية من فهم اسم الفاعل والمفعول ليعمل بخفي الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط الاعتماد كما هو المذكور وفي ذلك الكشف لا يعلل اذا كان ابعد المعاني ولا يمكن حمل كلامهم على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون الطلاقها عليه حقيقة لان ذلك صناعي للتعريفين كما عرفت والبين مقصودهم من قولهم الحال في هذه الاسم اذا استعمل مع لفظ الآن او الساعة او غيرهما مما يدل على احد الازمنة فهو بحسب الحال وهذه لا تكون مع اشتقاق التعريفين حتى يحتاج الى الاحالة في تصحيحها بل انما يتصور الاشتقاق اذا دل على احد الازمنة غير مقترنين به فيدخله من الالفاظ ما تأتي بيانها نقلا من بيان تصحيح التعريفين ووجهها فتحصل من مجموع ذلك دعوى التلازم بالنسبة الى زمان الحال حتى يرد ان قول القائل زيد قائم يدل انتفاء قيام الآن فقط وكذا دعوى التغيير الا خيرة ودعوى رفع اعتبار الزمان في الاستعمال بالاحتمال افاده المحقق في هذا المقام الا بارجاعه الى بعض ما نقلناه من حاشية المطول اعني اعتبار في الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال الطارئ على اصل الوضع اي استعمالها عاما بين على الغلبة بحيث بكونان مشتركين بين الزمانين كاشتراك الصلاة بين على بعض الاقوال ويجوز التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخفى كلام من تأمل اعني لا نسلم جعل دلالة اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان ولم يجعلها في الاسمين لك ان تقول كما نسلم ذلك في اسماء الافعال وصفة الحال غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت فيها كما استعملت المعاني المقترنة بها سوا اشتهرت فيها ام لا هذا ان الاسمين فانهما وان وضعا لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن لانا نقول اولا انزيد اعتبر في باب اسماء الافعال ان يجعلها لا يستعمل الا في المعنى المقترن وان المعنى الغير المقترن اصل مقترن كما

وقال صاحب الكواكب الدرية الطلاق الحقيقي الحقيقة انه طلاق حقيقي

الاول لا يلزم وثانيا انه خلاف الواقع قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد بالمعنى المشتق الذي لم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيدا له دائما باعتبار ما يستعمل فيه وهذا كلام لا شبهة للفقير لا ادري ما الوجه عند المحقق في علم الاشتقاق التقريري كما سمعته منه بالاسرين اذا كانا مبتنيين على المناقشة في اعمال المضارع فظهر ان غاية ما يدل عليه الحلي الحياة على استعمال في احد الازمنة وتنظم البرهان الاول في الحقيقة فيثبت الحقيقة الوعدية وهذا اعم تقديرا وتنزلا ما قاما يتزوج زيد الان فلا يكون الا مجازا كما ستوافيك الاشارة ونقلناه من حاشية الفاضل الجلبي انه يمكن تغاير التاريخ مع تظافر المنع اليها انهما ظهرا بالنسبة الى الدوام واما في الزمانين الآخرين فلا فهذه الدعوى ممنوعة غاية البعد والظاهر ما قاله الشيخ المتقن من عدم دلالة المشتق على الزمن من حيث الثبوت كما سوانا بيانه سابقا وحاصله ان المشتق من امر ليس فيه ما يدعا المحكي الحال من جهة ما مغايرة منه بحسب المعنى للاصل لان من غايته كان الاصوليون يستدلون على الحقيقة في هذا المقام بكلام اصل العربية ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة وبالجملة ذلك لا يمكن ان يقال ان ما يفهم من اللفظ عند فهم معناه وضع له داخل عند الاصولي في الموضوع له وان كان مقيدا لخارجا عنه من غير ضرورة فيجوز الاصولي دعوى كون المشتق حقيقة في الحال وان كان معتبرا بالتقييد عند اهل العربية كما لا يخفى على الاصولي وهو ان حكم الاحكام انما تتعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدا في الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند عرف العرف الذين هم المخاطبون الموقوف عليهم فهم القائل وقد تقدم هذا على سكاكي السكاكيين ثم زمانا للنطق سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا او يستفاد من الذهن ارادة المتكلم لهذا المعنى فهذا هو الكلام في البحث الاول واما البحث الثاني فليس هنا نقض لقرينة اصلا والجهل

وقال صاحب الكواكب الدرية قوله لعل المراد في قولهم اسم الفاعل ليعمل بحيث لا استقبا

انصار

وما بعد زوال المبدا كالضارب لمن انقطع عنه الضرب فيما قبل

او ضارب هذا اسم فاعل فانهم اطلقوا على الضارب اسم فاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من ضرب فيما مضى حقيقة للضارب الآن لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع وهو الاجماع على انه يراد المستقبل مجازا وسيجيء في مالم تتعلق بهذا الكلام انشاء تقه قوله وما بعد زوال المبدا اقول كون المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدا يتصور على وجهين الاول ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدا وانقضى وزال عنها فهو الآن لا تكون متصفة به على ان يكون الزمان ايضا مدلولا كالحدث فيقال حقيقة حيث كان حقيقة ومجاز حيث كان مجازا فلا بد من ارتكاب احد امرين التكلف المذكور والثاني ان يراد به ما ذكر من كلا الدالة على الزمان ويكون ثبوت المبدا قبل زمان وقوع النسبة كما هو المتبادر لكون الفاعل شرب عمرا ويريد خلا كان قبل زمان الشرب خمرا فكان المخبر مستعملا في الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا لها حقيقة ولا مجازا كما لك قول الفاعل هذه خمرة شيرة الى عنب كانت منذ قبل هذا بأيام فيه ما يدل على زمان الا بالمجاز او الحقيقة والثالث ان يراد به ما يثبت له المبدا او عنوان من العنوانات المعمول في ظرف الواقع من وقت ما قدم وحدوث في طور ما بعدهم بعد الوجود او استمراره الى حين النطق فهذا امر مشترك بين الماضي والحال الآن في كل منهما قد خرج مبدا الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف به موصوف وعنوان موضوع عنه وقد يكون ذلك المبدا صادرا منه كان او آلة او اعم من الاشتراك الزماني بل مفهوم قولنا الثبوت في الجملة واعلم ان هذا هو الذي يقتضيه دقيق النظر ان يكون نظر الاصوليين في وفاقهم على كون المشتق حقيقة في الحال المعنى الذي

من معنييه اللذين سبقا اى حال التلبس لاجالة النظر وعلى هذا يكون حقيقة
فى المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفى خلافهم فى الماضى الى الاول والاخير
وقد يعبر بعضهم عن هذا بان يقول يكون حقيقة فى الماضى بالمعنى الاخير كما سيجىء انشاء الله تعالى
اولها مجاز مطلقا اقول اى سواء امكن بقاؤه امر لا وظاهر هذه العبارة كالاكثر
يدل على ان النزاع فى المشتق مطلقا اى سواء كان بمعنى الحدوث كالضارب والمخرج
او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وحضر البعض الاول وسيجىء الكلام انشاء الله تعالى
عليه والقول المجانية مذهب الكرخى لاشامرة اقول بعد الاتفاق على ان لفظ
المشتق حقيقة فى الحال سواء اريد به حال النطق او حال التلبس يكون الحال
باعتبار الماضى اى تحققه كان من المعانى الثلثة دائرا بين الحقيقة والمجاز
والمتبادر فى مثل الحكم بالجواز لكونه خيرا من الاشتراك وقد يقصد بعض
من يقول بكونه حقيقة فى الماضى بالجواز من هذا ونعم ان المشتق لم يستعمل فيه
الحال وانما استعمل فى المعنى الثالث المشترك بين الماضى والحال ويستفاد
خصوصية الحال من ابوا اخرى وهذا مشكل لان لفظ موضوع للعام اذا استعمل فى
الخاص وكان مع ذلك حقيقة لا مجازا قول العلامة واستعمال بعض عبارات
القوم لا يساعد هذا الزعم واستدل بعض افاضل الاشامرة على كونه مجازا
بانه اذا كان جسم ابيض فنفنا اسود وقال اسود عليه انه اسود حقيقة
وكان مع لفظ الاسود وهو المفهوم الكلى الثابت للجسم مختلفا مع الجسم الموجود
وكذلك ايضا ان مفهوم لفظ الابيض الذى كان مختلفا مع الجسم الموجود قبل
العدم عرض الجسم لم يكن كذلك هذا الوقت يعنى وجود الجسم والا اجتمع
الضدان واذا العدم مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق
على غير الموضوع له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل لمفهوم الذى كان للجسم

من افراده وكان موجودا بين وجوده وتحين انعدام هذا المفهوم من الجسم وزالت العلاقة التى
بين الجسم والابيض وهو كونه محمولا عليه محققا فى الوجود وليس الجسم من افراده كان
اطلاق اللفظ عليه مجازا واذا قد علمت ان اللفظ الموضوع العام المستعمل فى الخاص
انما يكون حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة فى ذلك المفهوم العام والخصوصية مستفادة
من ابوا اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له وكان استعمالا فى غير الموضوع له قال فى
الحاشية والتفرقة بين زوال العين بطريان الضد الوجودى وبين غيره بان الاول
مجاز اتفاقا دون الثانى مع انه حكم مخالف لكلام الشريف حيث اورد الحلو الحامض
ولم يساعد كلامهم فى تحرير المسئلة فى المشتق فيجريان الدليل المذكور فى هذه
الصورة ايضا غاية الامر ان يبدل الضد بالنقيض وفيه اقول يستفاد من هذا الكلام
ان النزاع ليس مختصا باما يطرء على المحل وصف وجودى بين ان تقرر الاول او بضاده
كالابيض الذى هو بمعنى الحدوث ولا فى دلالة المشتق على احد الامرين بدعم ولا
الابيض وجهات الكل على الحدوث ولا على احد الامرين بدعم ولذا يظهر ثمرات المعنى
الحقيقى وهو قول بعد الشرط لليس هو المعنى العام الشامل للحال والماضى اى فاذا حصل
البياض مثلا وخرج من القوة الى الفعل سواء بقى او زال او انعدم وذلك لان
هذا المعنى لم يزل بزوال البياض الى هو يتحقق حين تحقق السواد ايضا والذى يدل على
القائل بكون المشتق حقيقة فى المعنى العام ان لازم ذلك ان يكون اطلاق الابيض
والاسود على الجسم بعد ما حصل الوصف بهما على التعاقب حقيقة ثم قال ايضا
فى موضع اخر انا لا نفهم من صيغة الضارب مثلا الرفان امتنع على ان يكون حاملا
فى سوى اللفظ بل معناه على ما فسرته اثنة اللغة ليس الا لمحدث له الذات المبهمة بالنسبة
اليها ثم قال ان الشرط المبقى انما يقول بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع انتفاضه
لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق كما يجوز بعينها فلا يتوهم انا بعد انقلابه

وثانيهما حقيقة مطلقا

الى الحال انتهى ولا يتوهم من هذا الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة الى الحدث في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على ما يكون الزمان ظرفا لاطلاق الموضع له الا مرتبح بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما المقصود ان المشتق اذا وقع محكوما به فتارة يكون حقيقة وهو وجود المبدإ في زمان صدق المنتسبة الحكمية التي مثل لها بزيد قائم عبارة عن زمان مشتمل على جميع الاجزاء المفترضة فيه فان النطق والاطلاق وفهم هذا الزمان من كلام العقلاء اللفظ كما قدمنا الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التوصيفية غير ثبوت المبدإ المعروض واما الزمان الاخر الذي فيه ان لعدم الاولوية والترجيح كما قلناه من المحتوم الرضي قوله وثانيهما حقيقة وطئ اقول هذا هو المشهور بين المعتزلة والامامية ولشيخ الفاضل الجليل في حاشية المطول الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه ينكر دلالة الاسم على الزمان فمفهمه من كونه حقيقة في الماضي حقيقة في القدر المشترك على ما سبق وما عيره فلا يأبى كلامه عن الحمل على ما ذكرنا من دلالة اللفظ كدلالة العقل عليه واستدلوا على ما ذهبوا اليه بالاول منهما ذكره التحرير شيخنا بهاء الملة والدين قال ولاستعمال المشتق في المستقبل والاصل في الحقيقة عرج الاستقبال على الانقضاء والفاضل الشارح المحقق بعد ما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال في شرح ان المشتق قد استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى ذلك منه وفيمن سيفعل او اطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل قد تخلف عند الثلاثة على تفصيل فيبقى الماضي وهو مجاز فيبقى الاصل معمولا به فيما عدا الماضي فيمن منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل منهما وما استدل به الخصم على مجازية بقية الاصل سالما اقول ظاهر المتن ويريح الشرح هو

الطلاق

هو اطلاق المشتق على الماضي والحال كالطلاقة على المستقبل بخصوصية كل منهما دون الخصوصية من اللفظ واستعمال الرضي في القدر المشترك بين الماضي والحال قادة في المستقبل من حيث الخصوصية اخرى فيرجع عليه ما اشرنا اليه وهو ان على هذا يلزم العقول بالاشتراك والمجاز خير منه لا يخفى لمستعمل هذا المشتق وكل واحد من الثلاثة والمستقبل مجازا وفاقا واستعمال الاخير في ان كان من حيث الخصوصية يلزم الاشتراك والمجاز ان كان في القدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة اولى منهما فيثبت المطلوب وهو كونه حقيقة في الماضي لا نقول اولا ان كلا من ما مع من يقول بكونه حقيقة فيهما يخصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق حال استعمال في القدر المشترك ام لا فانا نرى زيدا ان دخل من هذا الدليل وهذا لا يجوز ان يقول الحد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فليكن المعنى الموضوع له هو القدر المشترك بين الازمنة اذ يمكن ان يعرض المبدإ في احد الازمنة الثلاثة لزم الاشتراك ولا المجاز اصلا وابدا لا من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة والمجاز على غيرهما لا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها ذكره الشيخ الخبري ايضا بتعاليقه العلامة وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق سواء انقضى عنه او كان متلبسا به فيكون اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل له الظاهر في الماضي لا نا نقول ان المراد به من صدر منه المشتق منه اعني المعنى المشترك بين الماضي والحال هذا لذا افاده الشيخ الفاضل في شرحه بقوله اقول هذا الكلام انما يتم بعد تسليم معنيين الاول ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو كما عرفت اول الشراح والثاني عدم استعمال المتلبس بالمبدإ حال النطق او التلبس فيتعين حصل في الزمان الماضي بخصوصه لكنه لا يلزم الاشتراك او المجاز

وهذا انما ان كان ما يذكر جماعة فمجاز والا فحقيقة وفاقا جماعة كابن الحاجب والآمدي

كليهما ان محل النزاع بل نقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة
بلا تعيين الحال فاذا كان حقيقة في القدر المشترك يلزم كونه مجازا في الاشتراك قال
الشيخ المتقدم رحمه ولا يخفى ان التخصيص لا يمنع كونه موضوعا لذلك ليكون اطلاقه على
من فوض منه حقيقة بل يقول انه موضوع لامر يصدر منه الحال اه وقد ظهر
لك مما نقلناه ان مدلول الدليل الاول الذي هو كون كل من الماضي والحال
ومدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان المطلوب الاول
واحد ليستدل عليه بالادلة المتعددة ومما يدل على كون المطلوب هو الاول قوله
بقول النحاة الآن ظرف للماضي والحال والاستقبال قبل ضارب
امس وغدا والآن صالح لكل واحد من الازمنة وهو المستعمل في المراد المتكلم لانه
انتقاض التعريف بما يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كذلك الفعل
واذا كان مدلول اللفظ المشترك الذي لا يتعدد بتعدد زمان احد ذلك انتقاض التعريف قطعا
وقد يتوهم ان القدر المشترك بين الماضي والحال الذي هو عندهم ثابت له
الضرب بهما الزمان المشتمل على الزمانين وهذا توهم فاسد اذ لا دليل على مثل
هذا الوضع ولم يدعه احد بل المراد بالقدر المشترك كما اشرنا اليه هو الثبوت
للعروض والخروج من القوة الى الفعل لا بشرط طرو ان العدم عليه ولا بشرط
البقاء الى الحال قوله وبنا انها ان كان ما يذكر جماعة اه اقول الذي يظهر لي هو
ان القول بعد التنقيح والتخصيص لغيره من التحقيقات التي المذكور كما سيجيء
الاشارة اليه مرارا جماعة قد لا تلزم المعترض فيرد ما ذكر من الالزام وعلى هذا يضعف
ما اختاره جماعة واشهر فقد قيل انا لا نسلم ان ذلك ان الذي لا يشترط البقاء
الى الحال يستدل على هذا بعدم ان لو كان شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من
الصفات التي لا تبقى زمانين كالمتكلم على احد حقيقة والقائل بالكلام

اجاما

وذكر الآمدي والتبريزي في المختصر الحاصل وجماعة لجواز ان محل الخلاف اذا لم يطرأ على المحل
وصف وجودي يناقض المبدأ الاول وضده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود وفي الطرباية مجاز اتفاقا

اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تنقضي لجزء شيء ما فيصدق
حصول الجزء غير محقق وبعده منقض فصدق المشتق منه دليل على عدم
الاشتراط اجيب بانا نخصص الدعوى بجعل البقاء منها ان كان ممكنا
كالقيام والقعود والا فلا قال العلامة رحمه في نية العروة ان حمل الثبوت
على غيره منفي بالاجماع اتهى والجواب المعول عليه هو ان المعتبر الصدق بتحقيق
هو التلبس العرفي اذ هو الصحيح للاطلاق حقيقة وفي التبيان يتحقق بوجوده
منذ الحمل وينعدم بانعدام جميع اجزائه لا بعضها بل في دمان معتد به فلا في
يجوز ان يكون متكلما مجازا حقيقة وان سكت ثلاثة ايام مثلا وليس كذلك اذا
سكت اناتا لمزيد وهذا يكون المصارع المشتق من السيال مصدقا لما
الفاعل اذ الحال اي ما يجوز ان يكون من الماضي والمستقبل متصلا لا يتخللها فاصل
عرفا كما مر قوله وذكر الرازي الخ اقول هذا التخصيص لصنيع كما لا يخفى مع انه لم يذكره
مذكورا ايضا عند تحرير المسألة كما افتداه في الفاضل الباغنوي وقال
الفاضل الشيخ حماد ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما هو في المنتقى
للتبريزي والمبلغ عليه صوان المشترك لما استدل على مذهبه بالاتفاق
حاصل منا ومنكم على ان اطلاق القائم على اليقظان والحالم على النائم
العبد على الحر ومنها مجاز باعتبار النوم المنعدم وغيره وايضا لو كان حقيقة
لزم ان يكون اكابر الصحابة كفارا لحقيقة الكفر وعدم وجوب التالي باكم
ان اردتم انه لا يجوز ذهنا فمسلم ثم قيل هو اولى لجواز وان اردتم انه لا يجوز شرعا فلم
لكن المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة وتبادر فظر انه على هذا
يلزم ان يكون الاتفاق بالمتقابلين معا صحيحة وفيكون مؤمنا وكافرا معا
باعتبار شيوع هما فان قيل لا امتناع في ذلك مع شيوع احدهما اما النهي اذا اتسع

الزمان قلنا الكلام في اللغة وبطلانه فيها معلوم قطعا وقد بينا فيما مضى في المطلق لغة مع اختلاف الزمان اقول على القول بان المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة ان المؤمن مشتق ايضا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة فيمن حصل له ذلك في الجملة كان الاول كذلك حقيقة فيمن حصل له ذلك في الحال وفيما مضى الا ان يقوم دليل على ان المشتق بما عدا الفاعل لا يتناول المتلبس في الحال وفيما مضى الا على سبيل الحقيقة والمجاز وبما ذكرنا ظهر ان الخلاف في المسألة لفظي لا معنوي لان الخلاف في المشتق بما عدا الفاعل لا يتناول المتلبس في الحال وفيما مضى الا على سبيل الحقيقة والمجاز وبما ذكرنا ظهر ان الخلاف في المسألة لفظي لا معنوي لان الخلاف في المشتق بما عدا الفاعل لا يتناول المتلبس في الحال وفيما مضى الا على سبيل الحقيقة والمجاز وبما ذكرنا ظهر ان الخلاف في المسألة لفظي لا معنوي

وفي تمهيد الاصول ان النزاع انما هو فيما اذا كان المشتق محكوما عليه كقولك زيد مشرك او قاتل او متكلم فان كان محكوما عليه كقولهم الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا اقتلوا المشركين ونحوه حقيقة مطلقا سواء كان الحال لم يكن

لا الزوال والانام وحاصل ما استقرينا الجزئيات كالامثلة المتقدمة وجدنا الاطلاق حقيقة مع التلبس ومجازا مع الانقضاء فالحق ما بينا ما عداها من موانع النزاع بها الخفاء بالاعم الاغلب فيما شاع كالامر اذا تعلق بما طرء عليه الضد او النقيض مما عينه وهناك تخصيص عن ابي الحسين البصري وقد مر وجه الاشارة اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق فيخرج الحدوث والثبوت وقد ادعاه الفاضل القمي في شرح الشرح والمالكية ايضا على ما نقل من الالزام والخروج عن الجواب في ذلك المقام فلما اورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان يكون صدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس هو التصديق بل هو التصديق الحاصل او القوة المدركة بل هو عبارة عن حاصل النفس سواء كان في المدرك او في الخزانة وقد قيل وهذا المقام ان التصديق بوجه ما بالقلب ووضع له اللغة والاشتراق على النسبة متحقق وجدي ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا اذ لو لم يكن لم يكن حدوث التصديق ما قلت ثم يبقى بعد حصول الاطراف وصورة النسبة الى الواقعة في خزانة النفس التي صدر منها الايقاع والانتزاع في غير حال النوم والغفلة ووجود ذلك في الحالين غير بعيد بل قريب جدا **قوله** وفي تمهيد الاصول اه **اقول** قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف ما اذا كان المشتق محكوما به اما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق لتقطع يده فحقيقة متفق قال القرافي في الحكم اذا كان مجازا كما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين واقرأ الشيخ والشابة والسارق والسارقة وبينها مجازات باعتبار من انصف بهذه الصفات وفيما نحن فيه الامر مستقبل باعتبار من المحتمل عند ورود الآية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص واذا الاصل عدم التخصيص ولا قائل بهذا وقال الشيخ مجد الدين وقد يتوهم من كلام بعضهم ان النزاع في المشتق الذي لا

يكون محكوما عليه قالوا لو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال بالنصوص العامة
في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل بل المعتبر انما هو
بالصدر الاول فنقول الثالث انهي اولا لا اعرف لهذا التخصيص وجها ولا على كلام
الشارحين مواضع النظر الاول انه لا بد من ان يراد بقولهم الحكم او المحكوم عليه
معنى شاملا لغير المشركين في قولهم اقتلوا المشركين غير شامل للمشرك فانهم لا يقولون
الرجل بقتل المشرك ويقولون لو اقتصر في هذا على ما ذكرناه القرآن وهذا
القرآن وقفت هذا عليهم وقول الناذر وقفت على ان اعطي مسكينا مكة كذا والكافر
غير الاول من موارد الخلاف فلا بد من دخوله تحت الحكم او المحكوم
عليه ولعلك لا تجد مثل هذا الخبط والثاني ان قولهم حقيقة ومجاز كذا
المشتق ح يكون حقيقة في كل واحد واحد من الاوضاع الثلثة ويكون ان يكون
مراده انه ح موضوع للمعنى الشامل لها وهو الملابس للمبدإ في الجملة سواء كان في الحال
او غيرها فاذا استعمل في كل واحد من الاوضاع فقد استعمل في المعنى العام ولم
يكن استعمالا في المستقبل بالمعنى المشتق العام فيدل استعماله من حيث الخصوصية
وكان استعماله في الحال كذلك وقد وقع اقتلوا المشركين الى غير ذلك من الادلة فيضاعف
الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا للمعنى العام لكان مجازا من البقية
الاستدلال في الثاني بالحال لا يخفى وجه الاشكال فيه لان مقصوده
هو ان العمل في كل الاعصار يستدل بما ثبت السرقة او الزنا على القطع والجلد
وهو من اصل الشارع الى ايام ظهور السارق والزاني بما يشمل النفس حال
التلبس بعد وبعد في زمان المستقبل بالنسبة الى زمان الحكم الصادر لهم ذلك
الاستدلال لان لخصم ان يقول انما هو موضوع للمرتكب بمعنى ان زمان النزول
فالملاك هو التلبس في زمان يكون مجانسا لزمان الاصدار عنه فلا استدلال بما

والحق ان اطلاق المشتق بما هو بمعنى المتلبس حقيقة اذا كان انقضاء التلبس بالمبدإ اكثر بالجزء يكون عدم الانقضاء
بالمبدإ مضمحلا في جنبه لا نقضاء المبدإ ولم يكن الذات معروفا عن المبدإ او المتلبس عنه سواء كان المشتق محكوما
عليه او محكوما به سواء طرء الضد او لا

علم ان المسمى ونظائرها حقائق فيما قلناه والجواب عما يثبت يلزم الاشتراك
بين المتلبس بالمبدإ وبين المنقضي والمعنى العام والمجاز غير مشترك ان يكون
كون المشتق محكوما عليه قرينة لاحد معنيي المشترك لا ولى من ان يكون قرينة
للمجاز فيمكن ان يكون بناء الاستدلال على المجاز لوجود القرينة على انا نقول
لعل الاستدلال بما قال هذه الايات كالاستدلالات بخطابات الشافهة
وعلى تسليم ثبوت الحكم لمن بعدهم لكن ثبوت الحكم لمن بعدهم بالاجماع على التأسي
حكمنا الامام عليه السلام بالدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من القرافي مبني على ما
نقلناه من ان ضمير في المشتق من كتاب جمع الجوامع وقد ظهر ما فيه وجميع
قلناه مبني على ان يكون مقصد شادح الجمع الجوامع هو الظاهر من كلام الذين يعلم
وهو يعلم منه الحال على تقدير حمل على ظاهره ومن الغريب ايضا قال ومن فوائد الخلاف
صحة الاخبار على هذا الرجوع للبائع اذا مات المشتري وقبل الثمن من قولنا ما
يعلم ما ذا قالوا وفساد صاحب المتاع الحق بمتاعه وان قلنا انه صار حقيقة بالمعنى
ما يضر وجوع دينه لاندراجه تحته وان قلنا انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المتبادر
الله اعلم قال ليس صاحب المتاع محكوما عليه في هذا الدين فكيف يجوز ان يعد حكمه
من فوائد الخلاف الذي لا يكون الا في المحكوم به فتدبر وعلى هذا القائل
كون الكافر المحقق فاسقين بل مشركين حقيقة اذا كان محكوما عليها غائبين
سبق الوصفين منهم ولعلم يرضى بهذا الجمع حال هذا التخصيص اورد من فوائد
قوله والحق ان اطلاق المشتق انما علم ان الشرط الذي ذكرها المعرض لم يظهر
لها في كلام غيره والتأكد عدم وضع استباه له والبحث وخلطين من يطلق
المشتق باعتبار الملكة والصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار قيام المبدإ
وسيأتي الاشتقاق من الاحداث بيان ذلك ان في لنا الكلام في الذي يطلق والقائل

وامثالها كما تطلق تارة على من زاول تلك الاعمال واتخذها شغلا لا ان الصانع
مشتق وهو تعلق وتطلق تارة اخرى على من حصلت له الملكة من دون اعتبار
الصنعة والاشتغال وتطلق ايضا من زاول تلك الاعمال ولو مرة واحدة من
دون اعتبار كونها حرفة ولم تطلق عليه كونه ذا ملكة فيها ولنا ندعي ذلك
الخياطة والكتابة وغيرهما من المصادر ومبادي المشتقات موضوعة للملكة
او الحرفة والا يهمنا ايضا البحث عنه اذ يكفينا محققا الاطلاق الثلثة و
مثل قولنا هذا خياط وذاك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة او الملكة شيرا الى
ذي صنعة الخياطة والكتابة او ملكتيهما او كتب سبقهما او ان المشتق موضوع
لاعم منها ومن الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري او لاعم من هذا الثلثة ايضا
وذاك كاتب بالمعنى السابق مشيرا الى غير ذي الحرفة او الملكة وكذب
ايجابها سواء لم يكن المساور اليه ذا الحرفة او الملكة او الملكة ايضا وكان
لكنه ذاتها عنه وتسمى العلماء اعراضا عن الحرفة وترك الاشتغال تركا معتبرا
سواء اشتغل بحرفة اخرى اولا وتصدق هذه السالبة اذا خاط المعرض اتفاقا
او تحكما الناسي للعمل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب السالبة
على التقدير الاول لا يستلزم ذلك عقلا ولا لغة لكثرة صدور الخياطة و
الكتابة من موضوع الغضبيين بل يصدق العرفي ايضا لما من انه اتخذ الخياطة شغلا في
اول زمان الاتخاذ ولو فرض حصول ملكة الخياطة من غير زوال وعادته
لصدق ايضا انه خياط اي ذو ملكة وعلم بها نعم عرف العادة بمارسة اهل
الصنايع لصنايعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا بوجود
العادة بحصول الملكات بكثرة المزاولة فظهر ان لا ملازمة بين الاطلاق العرفي والحقيقي
مع عدم انصاف ما يصدق عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيها انما هو

انصاف

انصاف الذات بالمتقدم والملكة وعدم الاعراض والترك بناء الاول
وزوال الملكة بناء الثاني فكثرة الانصاف بالمعاني المصدرية امر عارض لا
دخل له في صدق المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة والملكة عند الكل
وان عدم المبدا بالمعنى المصدري في تعدد ايضا مع عدمهما باعتبار الوجود
السابق حقيقة عندهما فقط وعجازا عند غيرهم سواء وجد المعاني المذكورة
ايضا او ما النزاع مع عدم انصاف الذات بالمبدا الحدثي فالانصاف بالاطلاق
العرفي فنقول لمن قال بكونه حقيقة مع عدم الانصاف لا يشترط في صدق
الانصاف ولا عدم الاعراض والرغبة من وقوع الجامدة بالمعنى يعقل له ان الكافر
الكرها دائم بكونه صائما وفي نحبت في الجسم اذا سوه في ان المدة ابيض
مدة بقائه ولذا انتج ان اثمرت سنة ولا تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود
والمثمر حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني وفي حال البياض وعدم وجود
المثمر وكذا اذا كان دفان وجود السواد والاثمار تحول من دفان علمها
ثم ان قد سبق ما يظهر منا ان القول بالجزء مع طريان الضد او التقيض
وفاقي وان تعريم على النوع عقلا او لغة فلا تفصيل فان قلت كيف كان
يكون نظر المصرح فيما ذكره من الاشتراط الى مثل ما ذكرته في الجواب التحقيقي
عن استدلال الثاني بايتوس المصادر السيالة وذلك كان حاصل
استدلاله ان هو ان اهل العرف يطلقون المشتق فيما عدم التلبس بالمبدا
الا مشتقا من دون نصب قرينة اذا كان ذلك العدم مضمحلا وفي حكم الزائل
كما ضمحل في المثال الاول بحسب زمان الثاني وليكن الموضوع تاركا معرضا
لان الاعراض مظنة الاستمرار فيما عدم ولو فلا يكون غلط ولا اثبات
الاشتراك اللفظ كما زعمت قلت ان اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة فيما

لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقارى والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودى كالنوم ونحوه

بعدم التلبس اذا كان متخللا بين زمان الوجود ومن الانات الماضوية والمستقبلية ويجعلون ذلك بمنزلة المعدوم او فى حكم زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض بل مع عدم ارادة التلبس بعد العدم ايضا فيكون مجموع الزمان المركب من الانات الماضوية والمستقبلة التى هى طرف الوجود مع هذا الزمان المتخلل ظرفا للتلبس عندهم فما اطلقوا المشتق الا على المتلبس بالمبدء واين هذا من اطلاق المشتق على الشىء حقيقة بلحاظ التلبس فى الماضى وهذا هو محل النزاع وبالجملة نمنع ان الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة مع عدم التلبس بالمبدء المصدرى مع ارادة ذى الملكة او الحرفة من المشتق او جعل زمان العدم فى حكم زمان الوجود واما غيرهما من الصورتين فلا نم كون الاطلاق حقيقة عندهم ومن ذلك كله الاطلاق فى اقل انات الترك مع عدم توقع التلبس فانه يلحق بما مع التوقع فيصير كما قلنا متخللا بين الزمانين وقد عرفت حاله وهذا الذى قلناه ظاهر فيما يوجد فى آن وليس زمانا ثم يعدم فيوجد مثل ذلك وهلم جرا واما السيالات فالامر فى الاشياء ما يوجد كل جزء منه فى جزء من الزمان ويوجد الكل فى الكل فلا يصح حقيقة الحكم على المجموع بالوجود فى جزء من الزمان سوى الجزء الاخير لان الموجود فيه ليس الا الجزء الاخير من الشىء ولكن اهل العرف يتسامحون فيحكمون عليه بالوجود من اول انات الاخذ فى الجمع الى الفعل الى اخرها فالمتلبس بجزء منه متلبس به حقيقة عندهم بل غير المتلبس ايضا كذلك اذا كان مدة العدم قليلا وانما يتحقق عدم التلبس عندهم بعد تمامه ونحو بلحاظ الى الفعل والاطلاق الذى هو محل النزاع يتصور فى زمان هذا العدم لا فيما بين زمان الوجود **قوله** لانهم يطلقونه **اقول** لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرنا لانا لا نم اطلاق المشتقات على غير ذوى الملكات والصنايع من دون نصب القرينة عند عدم التلبس

بالمعانى

بالمعانى المصدرية الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا لاسيما مع طريان ضد المعانى المصدرية او نقائضها فليس موضع النزاع **قوله** والقول بان الالفاظ **اقول** لم يدع احد ولا يجوز ادعاء ان جميع المبادى موضوعة للملكات ولا احتياج لمن يقول بالتجوز الى هذه الدعوى الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع عن الوضع لو فرضنا ان العرب وضع تلك المبادى للملكات كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقارى فى ذوى الملكات والصنايع سواء كان استعمالا حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل فى الاوضاع والحقيقة والمجاز **قوله** وقال الشارح الرضى **اقول** لا تظهر حقيقة الحال الا بنقل ما قال الرضى المحقق لان الكلام ربما قد انتصر فتضاهى المخلا قال ره فى بحث الموصولات ان اصل الضارب فى المضروب الذى ضرب والذى ضرب فكرهوا دخول اللام الاسمية المشابهة للحرف على صورة الفعل فصيروا الفعل المبنى للفاعل فى صورة اسم الفاعل والمبنى للمفعول فى صورة اسم المفعول فيكون هذه الصلة فعلا فى صورة الاسم ولو كان اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضى كالمجرد بمعنى عن اللام وقال فى بحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع يعنى بمعنى الماضى وغيره وقال المازنى وابو على ان اسم الفاعل فى اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد فى كلامهم عامل الا بمعنى المضى فتوسل الى اعماله بمعناه باللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل فى الحقيقة بل هو فعل فى صورة الاسم كما تكرر ذكره ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيدا بمعنى ضرب يحتمل تفسيره بذلك انه اعمل بمعنى الماضى فالا ولى جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اى بمعنى الماضى وغيره لكونه فى الحقيقة

نعم صرامة جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان يدخل في دفن جواز التاخير بعض الازمنة التي يعد التارك فيها
مبتدئا وفاعلا قوله اما الثاني ان التاخير بالمعنى المذكور يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون
حراما فيكون الفور واجبا اذا كان الامر من يثبت وجوبه مثلا

يتصور على وجوه الاول ان يحمل على ان التاخير في جميع ازمنة الامكان على
ان يكون اخر ازمنة التمكن ايضا ظرفا للتاخير حتى يرتفع عن جميع ازمنة التمكن
وهذا يفضي الى خروج الواجب بالكلية مع الامر الا يجاب فيكون سفها
ومنافيا للغرض والثاني ان يقال يجوز ذلك التاخير الى ازمنة التمكن
واستلزام السفه ومنافاة الغرض ان كان ستوهما بامتناع الاقضاء الذكر
او التكليف بالمحتمل وقت الجواب وان كان لاجل ان اخر الازمنة فلما
يتذكر من الامثال فيرتفع استبعاده الا انا نرضاه اخر ازمنة التمكن فكيف
لا يتذكر وليس حكم حكم ظن الموت قلنا ذلك يقول بجواز التاخير و
يطلق وهذا بالطلاقه وان كان شاملا للتاخير عن اخر ازمنة التمكن و
يكذبه ايجاب العمل فيهم انما يجوز التاخير عن ظهر الظن بالفوت
الذين لا نزاع فيه لا يعلم منها غاية التاخير ومع هذا لا يبقى الامر
لا يبقى قوله نعم صرامة جواز التاخير على الاطلاق اقول القائل بجواز
التاخير لا اوما انا اليه بل يقول ان معنى الصيغة مع قطع النظر عن
الامور الخارجية من القرائن الحالية والمقالية والادلة العقلية والتقليد
ليس الا طلب حقيقة الفعل من غير نظر الى انه على الفور او التراخي والمراد
والمقول بهذا القول سيصرح بعد هذا بانا لو خلينا ظاهر الاوامر
المطلقة حكمنا بجواز التاخير ما دام مريدا في كل وقت الى ان يموت ترك الامتثال
الا بدليل على ان كل وقت فات من هذا المذهب هو جواز التاخير عن جزء من اجزاء
زمان التكليف الممكن الى جزء اخر الا عن جميع ازمنة التكليف الممكن ولما
استدل القائل بالفورية على عدم جواز التاخير بالدليل العقلي اجاب القائل
بالحقيقة اي لا نسلم التقض الاجمالي لانا نقول المقتضي والمانع الناقض من التعريم الذي

ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التاخير على الاطلاق اي من غير تعيين
لغاية والمقول على المسلم جواز هناك ولا شك ان مع هذا التصريح لا
تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التاخير لا الى غاية معلومة خروج
الواجب عن الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح لا يلزم
اذا صرح به وليس بدليل التصريح على خلوه عن ازمنة التهاون والتضييع
لا يدل عليه وهذا كله فان كان لكونه مشتملا على اخر ازمنة التمكن فلم لا
يقول بجواز التاخير عنه وان كان لغيره هذا فلا بد من البيان حتى ننظر فيه
فان قلت ان المقر يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق في
زمان بعد التاخير عند العرف تضييعا فاذا صرح الامر بجواز التاخير
على الاطلاق فيهم من هذا التصريح بحسب العرف جواز التاخير عن الزمان الاول
الى الثاني بعد التاخير عنه ايضا تضييعا فيصير حاصله جواز التاخير عما
الاطلاق فيدخل في دفن جواز التاخير بعض ازمنة التهاون والتضييع
وهو الزمان الاول كما مثلا فاقا للسيد بعد سماع الى الهند فيهم
منه فورا وبوجوب المبادرة بعد شهر مثلا وبعد التاخير عن الشهر الثاني
تضييعا فاقا قال بعد الامر بجواز ذلك التاخير والمطلق يفهم من هذا القول
جواز التاخير عن الشهر الثاني ايضا لا الثالث قلت نعم هذا مقتضى القول
ولكنه لا يفيد في هذا المقام ولا يضر لنا فان المستدل استدل
بهذا على عدم جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية فاين يقضي الى خروج
الواجب عن الوجوب الناقض ايراده على قوله بان التقرير يحتمل ان الغاية
معلومة جاز ان اتفاقا من غير تعرض الى الخروج فالنقض الى آخر قريب لا
على وجوب المبادرة والتقرير بجواز التاخير تسقطا الوجوب وبحسب الفعل

لا يفهم من هذا صيرورة المؤقتية ولو لا الصيغة الامر مفيدا في المقام الاول لكان مقتضى العرف بذلك لا يلزم ان يكون
لجعل واضع اللفظ لم ولا يلزم ان يكون جميع صفات اليحيى واثاره واحكامه من مدلولات لفظه

في بعض ازمنة الامكان لا في كلها لا يستلزم سقوط التنقض من الدليل الاول اذ من
الظاهر قول الامر يجوز له اطلاقا استلزام الجميع الازمنة وكذا الشرط البعض في
لكلا العرف على وجوب المبادرة الى الامور وهذه المقدمة غير مفيدة في الدليل
المنقوض قوله كما توهمه اما اولا لا نتوهم هذا ولكن نعلم ان العرف جعل قرينة على
المراد فاذا دل على الفور فامن الامر بحسب القرائن وكيف يمكن ان يجعل الامر
عرفية الفورية اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة عندهم وان ابى
حقيقة فورية واعلم اني كنت حين كتابة هذه التعليقات متوهما ان المراجعة
الى اكثر الكتب المؤلفة في الفن وبعد سنتين رفع بعض الموانع فاصبت تتميم
البحث فنذكر بعض الكلمات المخالفة في توضيح ما قاله المصنف وما قاله الشيخ
الفاضل البهائي في شرح بدايته لعلى ان الامر لطلب حقيقة الفعل والعود
والتراخي خارجان عنه طارئان والمكان فلا يدل على حضور العود ولا التراخي الا
لقرينة تدل عليه ولذا اختلف الحال بحسب القرائن وان نجرد عن القرائن افاد
مجرد الطلب لا غير فمن اتى بالفعل فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما
ينفي كونه للتراخي وهو ان يجب الاتيان به فلا يتحقق الاتم به وهو جميع الازمنة
ينقطع الكلام والظاهر ذلك يلحق بالفعل ويخرج من الوجوب قلنا لا نم
ع يجوز الاخلال به في جميع الاوقات قبل الوقت الذي يحتم على فرض الموت في بعده العمل
بعده فامن يتعين عليه فعل في هذا قبل الموت لانه لا يتعين فعله حال من
الاحوال قالوا لو كان كذلك لعصى اذا قال السيد لعبده استقني فانه يفهم منه الفورية
لو لم يستحق الى وقت اخر عند هذا عاصيا بتاخير الشي ليس مستفادا من الامر
انما استفيد من خارج فان العادة تحكم بان طلب السقاء انما يكون عن الحاجة
فيخرج عليه فيكون الكلام في المجرد عن القرائن الى ان قال واما ثانيا فلان

لو جاز ان يكون الى وقت معين والثاني بقضا اما الاولى فلان لو لم يكن الوقت
معينا لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم كاحد والجهل بما
يستلزم التكليف بالمحال وهو يقبح على الكلي ع ان لا يوقت الفعل من وقت مع انه لا
يعلم ذلك واما الثانية فلان الامر لما لم يفد استغراق جميع الازمنة كما بذلك والادلة عليه من
خارج والمجاز مستلزم الملازمة المقتضية للسلم ان يكون الى وقت معين لكان الى
اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان الوقت
متعينا واما اذا كان جائزا تعيين غير معين فلا يلزم ذلك لان المراد بيادر
الى الفعل في اي وقت شاء ولا يخفى ان يغلب على ظن الموت في وقت او يتعذر
الفعل بعده مع تعيين على ان ما ذكرتم من الدليل يجري فيه ما وقت العمر من
المندوحة المطلقة وقضاء الى الجميع وفيه اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا
يجوز التاخير فيه وهو باطل بالاتفاق قوله قال سلطان العلماء عند الكلام
على قول صاحب المختصر الممكن من الامتثال بالمبادرة وردا على قول الشيخ المذكور في
المراد بيادر الى الفعل اقول وفي هذا ان لا يلزم التكليف بالمحال الا انه لا يجوز
وجوب الفورية والعمل لتحصيل براءة الذمة وان لم يثبت وامر مدلول اللفظ
لغة ان جواز التاخير مع شروط معروفة كما ان ما عرف تخصيصه لا مشتركا
بالمبادرة فيجب الفور في الصور التي لم يجب ان جواز التاخير الى اخر
ازمنة الامكان الظن المكلف وهو غير معلوم له هنا يلزم الجزم فيه بجواز
التاخير باستمرار ظن المكلف هنا فان امكانه وان يضيق عند ظنه بعدم
امكانه بعد ذلك ليس الجواز مشروطا باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى
لا يكون معلوما للمكلف فيه وقال الفاضل المحقق وكما يسوغ له ان يؤخر فيه
فظن ان جواز التاخير غير مشروط بعدم ظن تعذر فعل الواجب بالجواز مشروط بعدم

والالزم منه عدم حصول العلم بالجواز لاحتمال الجواز في الواقع ووقف الجواز على العلم به ثم نعم قد يتوقف بحسب الحذر صحة العهدة بقيناً في حصول التكليف ويقيناً وهذا الوهم امكن الاستدلال له على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكن تلك المقدمة محل نظر واعلم ان الجميع انما يجري فيما فعلها الى الجواز المكلف الفعل المكلف به ثم ان لم يشترط فعلم يكن اثماً وان اشترط ان لم يوقع اثم وكذا استشكل في مثل هذا التكليف اذا لم يأت الشرع معارضة فتقول قد تعارضا والتخيير للاجنبية التي تظهر من جريح قول الشهيدة وجوابها وفي قوله وقول الفاضلين عند الكلام على الدليل الرابع كما صحح الفرق هذا الواجب غير متعين الاخر وهو كذلك يجوز الاخلال به رأساً ويجب منع الصغرى ان اراد عدم التعيين عند الشارع لان الاخر اختار ان اراد عدم التعيين عند المكلف لان الكلام في تكليف لا يعلم تعيينه عند المكلف ولا يجب ان يرخصه الشارع في الاخلال في جميع الازمنة بل يمكن منع الصغرى ايضاً على تقدير عدم التعيين عند المكلف لانه متعين عنده وهو وقت ظن الموت او تقدم الفعل وان شئت قلت هو وقت وسع الفعل والبقاء الى الفعل ويمكن منع الكبرى وعلى هذا التقدير ومنكما بان هذا الواجب بحيث لو حصل ظن الموت بتعين فعله ولو اخر ولم يحصل ابداً وليس الواجب الا ما يتعين بفعل وقت الحاجة فتأمل وتفطن فيظهر عليك ان كلام الفاضل يمكن حمله على منع الصغرى او الكبرى او منعهما معاً وكذا سلطان العلماء منطبق على منع الصغرى وكلام المدقق يرجع منع الكبرى على ما فهمناه اولاً وما اشعنا الصغرى والكبرى على كلا من التقديرين بالتفصيل الذي ذكرناه فتدبر فيه بالتأمل لتطبيق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما ينا سبه والمرجو ان اخذ دليل من قول الشهيد وغيره تقييداً ما يمكن ان

يكون

ان يكون الوجه ان تظهر الملازمة وان قد ورد عدم الظهور وبعد لكنه ما قدناه وحاصل ما افتقناه هو عدم كلية الاصل المجرد عن القرائن الا على طلب الفعل على سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب وان حمل الامر وغيرها واما الدليل النظر به القرائن عندنا وان الدليل القطعي الذي اقام المقررة وغيرهن من الادلة العقلية دخول الاصل على الوجوب الفور سواء فسر بالمبادرة الى الفعل في اول اوقات الامكان او بغيرها مع ان دليل المقررين غير تام بل ربما قام دليل الا ان يكون مخرجه عدم جواز التأخير على النحو الذي يقوله من قال بالحقيقة شأن اهل العرف والعقلاء مع قد ملاحظة القرائن الا يرون كل تأخير وتعقيب بل التأخير السبب عن حالة نفسه غير معتبر عنها بالاضافة الى هذه الحالة قد يحصل عندنا وان كان الكلف بل قد يكون والكلف حاد لم يرتبني ويعيد علماء من حالة ان المولى لا يقبل ولا يأمر بمثل هذا فعل الاصل وحصول هذه الحالة قد يكون فلتات لسانه وصحفاً وجهه وقد يكون غيرها مثل ان يهم او يظن حصول مانع من الفعل في زمان ومع هذا يسامح ويرخص في حصول المانع وليس كل تأخير عندي والاعلى عوته الفعل اذ ليس ما يقوون التارك للاول والا لبقي لا سيما مخصوص المادة طلب الضيق بالباس الجندي ومحض المشيع الجنائز والبر الواجب ما لم يحمل تارك الاول على تقدير بل مع عدم الفور والتضيق للفعل الموسع لست لقول من حصل الفعل هذه العزم وهو بعيد ليس بل من كان بحيث لو سئل هل تفعل اجاب بالفعل اثم ولكن التأخير جائز الان اظن التكلو والشيطان ابعده الله عنه يقطني من المبادرة السديدة اذا مات على هذه الحالة فاجاه فلا عذر ولا اثم العقاب عليها

الثالث اوعى السيد الاجل المرتضى الاجماع على ان الامر المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في بحث الكلام على الموجب والامر ان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فحتى نذهب الى ان العرف الشرعي المستفاد الستمر قد اوجب حملها على احد محتمليها اذا وردت عن الله تعالى او عن رسول الله صلى الله عليه وآله الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واجمع عليه بين الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حتى صار كل امر ورد في الكتاب والسنة مجرداً على الفور والوجوب الا بحجة ولم يكن احد ذلك واذا اختير واخذ من عليه لم ينكر بعضهم بل ربما سمعنا معاشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه قدر عينه بيان اجماعهم بحجة انتهى فان قلت الاجماع المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة من المطالب العلمية التي يجب تحصيل العلم بها

الفاضل الشيخ حواد قدس سره في شرح به عند قول المحقق وظان الموت اخ هذا كلام مع ظن الموت واما اذا ظن السلامة فجوز من الوقت ما لو اخر الفعل اليه وفات فجاة فانه غير عاص سواء كان ذلك الواجب على الفور اما الحج او غيره الفور معلوم لا مرد ان لم يجز تاخيره اصلاً لم يكن موسعاً وان جاز فلا معصية بتأخير الحج فجاة لانه لا اثم مع الجواز نعم لا يمكن ان يحج الجاز التاخير مشروطاً بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاحد والجهالة لا تمنع من الاشتراط لكن الحج غير فرق بين ما وقت الموت وبين غيره وحكم بانه من مات فجاة قبل فعل ما وقت العمر كان عاصياً واما غيره فقد اقتضا على عدم العصيان بالموت فجاة في وقت ذكروا ان ذلك اذا لم يعص وانه يجب وبه يخلف غيره فان جاز تاخيره الى ان يضيق الوقت ويتعين الوجوب فيه فظاهر انه يتوقف بالفورية وعلى ذلك كيف يجوز تاخيره الى وقت المضيق فلو مات في الاثناء قبل فجاة كان عاصياً على ما بينا انه لا يتحقق وبه يظهر ان ظن الموت فانما يتحقق ويجب بالموت ظن عدم العصيان بشيء منها لا اقتضاء التوسعة ذلك فالفورية تحكم شيء والظان حكم

الثالث حكم الظان الموت لكنه الثالث ينبغي على كونه معرضاً والمحصل ان الماموم بالامر المجرد يجوز له التاخير ولا يعد عاصياً في العزم والى كان مذموماً في بعض الصور الا ان يكون معرضاً لا يكون معرضاً الا مع العلم او الظن بعدم التمكن والشك فيه ولو اتفق الموت من ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب عن الوجوب في المواضع التي يجب فيها مع عدم العزم المبادرة والاتيان كالماموربالسفر الى الهند مثلاً ليس الامر فيها مجرد

قوله الثالث قول السيد وذكر اختلاف الناس في هذا البحث

فقال

تحمل افادة الظن من الخبر الواحد الذي قد يعتمد القطع اذا احتف بالقرائن والمذكور في هذا الخبر كذلك ولو سلم فلا نسلم كون المسئلة من المطالب العلمية بل هي من المطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن في

وقال فذهب قوم الى ان المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاجهم الصحابة وغيرهم في بحث تحقيق الموضوع لم الامر هل هو للفور او على النحو الذي ذكر المقرر ان شاء الله تعالى عرضه على الصحابة الامر على الفور بالمعنى الذي يقوله اصحاب الفور لا المعنى الذي ذهب اليه فان قلت قد نقل السيد من احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال الذي للمعترض عنه قلت في جملة احتجاجاتهم وقابلها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدليل انه لو قال لغلامه اسقني الماء ولم يسقه في الحال عد عاصياً ويستحق العقوبة وليس كذلك في الغائب لانه لو امر غلامه بالسقي غداً لم يكن عاصياً بترك السقي اليوم فالجواب ان هذا الاستدلال كما ترى لا يفيد الا ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدليل ان الامر لو اخر عن وقت الحاجة عد عاصياً ويستحق العقوبة وهذا لا يفيد ان الامر في الغائب يقتضي التعجيل لجواز ان يكون الامر في الشاهد بالعكس كما يوجد في كثير من الاوامر فانها على الفور في الغائب وعلى التراخي في الشاهد وبالعكس ولا يخفى ان هذا الاستدلال لا يفيد ان الامر في الشاهد يكون على الفور فاذا حمل الامر في الغائب على الفور والتراخي معاً او لا لتاً وما ذكره لا يفيد هذا في مطلق الامر وتجرده ثم نقول يستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور يدعي حكم العرف بالتعجيل والعرف يحكم على النحو الذي يعقله المقرر فيكون له ان يكون اجماع الصحابة على هذا النحو قلت السيد رضي الله عنه فسر التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلنا وهو مبني على المستدل فنقصه دلالة المقرر عليه على ما يزعم المقرر نظير ان الاجماع لو بنى الفهم على خلاف ما عليه المقررون وان كان الاجماع من السيد في بحث تحقيق الموضوع له وما قبل جعله محققاً للمذهب الغير في ذلك الموضع ولم يتعرض لنقله ههنا اللهم الا ان يقول الحكم حقيقة شرعية عند المقررين والمدعى خلافه فتأمل قوله قلت افاده الفوائد اقول سيجيء من المقرر في بحث الاجماع عدم الوثوق بالاجماعات التي نقلها القدماء كالسيد قدس سره وامثاله فكيف يتوقف هنا على ادعاء الاجماع وفي المسئلة الوجه الحكم من بين من تكلم في اصول الفقه حائر غير خفي عند من يتوقف بحجية الاجماع لكونه اشعاراً على المعتمد وقد

لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم لكونها من غير تلك المطالب فلا يتم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا يتم وجوب تحصيل القطع فيما لا يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسئلة كذلك اذ كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك وطلب الماهية والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى وايضا اشتراط القطع في الاصول مطلقا وسيما في اصول الفقه كعدمه مبني على الادلة الظنية كالايات القرآنية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام المرتضى كالنص في الاتحاد الدال على ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات الامر والشرع فليس للاجماع واد دعا على المدعى قلت لا ظهور لكلام السيد في ذلك اذ هو ما دل على القول بوجوب حمل الامر عليه ولم يذكر انه مما وضع له اللفظ في العرف الشرعي ثم الرابع قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم

ويجيء من كلام المص ما يدل على ما قلناه قوله لعدم امكان تحصيل القطع فيها اقول ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكلي فمسلم وان كان المراد السلب الكلي فمم اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هذا قوله والتوقف مبني على الاستقراء اقول لمن يقول ان الاصل عدم اعتبار الظن الا ما استثني لا بد له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة قوله اذ هو ما زاد اقول الا يكفي لنا فهم بعض الاصحاب قول السيد ره فنحن نذهب الى انه العرف الشرعي المستمر الى اخر ما قال فلا ادري فانه يريد بالوضع من لا يكتفي الا بامثال هذا القول نظرا الى انه يجاب بعد ما اشتهر ويجمع اصحابه ويقول هذا لنا لك بل يكفيه نصب قراين يفهم منها مراده من الالفاظ اذا كان غير اللغوية الى ان يترجح عند مخاطبيه ومقصده بحيث لو سمعوا منه تلك الالفاظ مجردة عن القراين حملوها على مقصده دون المعاني اللغوية فان ضايقت في تسمية الالفاظ حقايق شرعية وقلت انها مجازات راجحة فلا تضايق معك اذا وافقتنا في تبادر مقصده الشرعي الى الذهن عند التجرد عن القراين دون معانيها اللغوية قوله الرابع اه اقول ليس المندوب في الموسع من الخيرات فما الذي اخرجهما منها وخصصهما بالواجب الفوري حتى يكون امر الاستباق للوجوب وكذا نقول في الاية الثانية ان سبب المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل فعل المستحب وان كان تعجيل الموسع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة كذا ونحوهما كفارة للذنب كذا وكذا ان يكون المراد بالمغفرة غفران الذنب صغيرا كان او كبيرا او يكون المكلف بحيث لا يمكن من صدور الذنب فيمكن ان يكون المراد سبب المغفرة في الجملة وفي بعض الاشخاص ما من شانه ويكون سيئا او لعموم الذنب بحيث يصير شاملا لترك الاولى

وجنة عرضها كعرض السماء والارض حيث ان المسارعة العبد الى المغفرة غير متصور لانها من فعل الله تعالى الله تعالى اعلم سببها وفعل المامور به سببها كما قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واضمار سبب خاص كالتوبة ترجيح بلا مرجح لا دليل عليه وايضا حذف المفعول هنا انما هو ليذهب ذهن السامع كل مذهب كل سبب للمغفرة وما قيل بان ذلك محمول على افضلية المسارعة الى لا على وجوبها والا لوجب الفور ولا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب الا لكان منافيا للصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ليس بجايز فتامل انتهى كلامه بعبارته فتوضيح

وضعفه ظ لانه مبني على اشتباه الموقت بغيره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا كالصوم وليس كذلك اذ الموقت موسعا كان او مضيقا يصير قضاء بخروج وقته وقد يسقط بخروجه كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كازالة النجاسة من المسجد وقضاء الصلوات اليومية على المشهور والحج فانه لو اخل به حصل الاثم بالتاخير لا انه اداء او لا اثم الفعل في كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصوران في المضيق الغير الموقت في قضاء العرف فادعاء فيه ظ البطلان وما توهم من منافاة مادة الامر فيهما للصيغة مبنيا على ان المادة تقتضي امكان التاخير وصورة تقتضي المنع من التاخير فهو باطل اذ المادة لا تقتضي الا كون الفعل اداء وهي مع تقدير التاخير ولا تقتضي جواز التاخير ومشروعيته وهي في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة الى ما ذكرنا من اوضح

قال ما بالدلالة على الفورية بدلالة بعضها غير مناف للامر بعضها غير صحيح

فيعم التكليف على التقديرين كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه الذنب الحقيقي وغيره ومن الاحاديث الدالة على كون الذنب مغفورا بفعل المستحب ما روى الكليني والعياشي كما ذكر في الصافي عن الصادق ع في قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب بالنهار واجاب السيد ره عن هذا الاحتجاج بما لا نه ويقع لهم فيه انه قلنا برهانيا اما قوله تعالى سارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيه المحل من حيث كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور وتراخ لانا انما نقرب اليه تعالى بان نفعل ما اوجب علينا او ندب اليه ونفعل بان نفعل على ذلك الوجه في الوقت الذي علق به فلا دلالة فيه لمخالف ولكنا قوله استبقوا الخيرات على ان النزاع في هذه الايات تسليم الى ما نريد من ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل قوله وضعفه ظ اه اقول بيان الغرض حصر الامر في الموقت المضيق والموقت الموسع فقال الاستباق والمسارعة لا يتصوران في الاول لانهما انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتطرق في الثاني فيكون الفور والاستباق غير مندوب الا لما كان موسعا فاجاب المعترض عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او موسعا وقد يكون مطلقا ونحن نقول في الاخير يجب الاتيان بالمامور به في الزمان الثاني وان عصى بترك المبادرة وصح المامور به فيما بعد الفور كافيا لمن المنافاة فضلا عن الوجوب فمفاد الايتان ما يصح فعله في الزمان الثاني على الفور اولا ويمكن ان يجاب من جانب من يقول بعدم الصحة بعد وقت الفورية بان مجوز تاخير المامور به عقلا بالنظر الى نفس الصيغة شرعا

كالقياس على النهي وعلى الايقاعات ولزوم ثبوت بدله هو العزم على تقدير التراخي من غير دليل ونحو ذلك واحتج من قال بالتراخي بمعنى جواز التاخير لا وجوبه انه لا يدل بحسب اللغة على الفور بان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في الايقاع والجواب بالموافقة ان اراد نفي الدلالة على الفور وان اراد نفيه مط فنقول البيان بعدم تساوي الاوقات موجود في العقل والنقل كما مر البحث الرابع في ان الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت على تقدير فوات ذلك الفعل في وقته اولا فيه مذهبان الاقتضاء وعدمه وهو الاكثر الثاني قائلين بان القضاء يجب بالامر الجديد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار فيه بوجوب صوم غير الخميس ولا يقتضيه معنى

قبل الاطلاع على هاتين الايتين ونظائرهما ما يفيد وجوب الفور والاولى للطاعة فالشارع اوجب علينا الاستباق ومنعنا من التاخير المجوز قبل هذا الايجاب عقلا بل شرعا فالمادة تقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز العقل قبل استماع هاتين الايتين مثلا وبعد استماع الامر تاخيره والصورة تقتضي الفور بعد استماع الايتين مثلا فلا منافاة قوله كالقياس على النهي اه قالوا النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله ولان كل منهي كالقائل هو طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذا الامر لما قا انه لا يعم الاغلب وقوله ولزوم عطف على القياس وانما عده صحيح مع انه قائل بعدم الدليل على البدلية لان استلزام عدم الفورية لثبوت البدل غير مسلم عنده قوله والادلة الدالة اه اقول تلك الادلة ان افادت صرف الامر عن ظاهره ان المتكلم قصد منه خلاف الظ وهو الفور او افادت كونه مدلولا للصيغة فانها تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا فتقييد الامر المطلق فالاتيان به في زمان تفوت فيه الفورية ليس اتيانا بما طلبه الامر فكيف يكون عاملا على المامور والحاصل ان الفور الذي يحدد طرفيه العرف وقت للفعل كما ان يوم الخميس الذي يحدد طرفيه الشروق وقت فلو فرضنا ان الامر قال لنا صم ثم قال لنا يوم الخميس يفيد تقييد الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا توقيت للفعل مع عدم الاتيان به في الخميس يحتاج الى امر جديد كما قال المحقق في البحث الرابع وكذا لو قال صم وفهمنا بحسب العرف ان مراده الغد وكذا لو قال عجل وسابق ولا ادري ما الفرق بين قوله صم معجلا وبين ما مثلنا به من المثال واقتضاء الفورية واقتضاء الكيف يفترقا حتى يقول احد بعدم الوجوب في الاول اذا فات الفورية وبالوجوب في الثاني

لاختلاف الاوقات في الكيفيات المصلحة فقد يكون العبادة في وقت خاص مصلحة دون غيره من الاوقات احتج ان هناك مطلوبين احدهما الصوم والاخر ايقاعه في يوم الخميس فبفوت الثاني لا يسقط الاول لا يسقط الميسور بالمعسور والجواب لا نم تعدد المطلوب والمطلوب يوم الخميس فلا يمكن ايقاع هذا المط في غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير فكذا المامور به والجواب ان ضرب الاجل في الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا رفعه بعده وهو معلوم عادة والعقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق باحقاق الحق ولا مدخلية للاجل الا رفع تقاضي الحق قبله بخلاف المامور به حيث ان قياس ذلك هنا لكن التتبع يورث الظن بكون القضاء في كل عبادة اذا كان موقتا لا امروها اذ لا يكاد يوجد حكم ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر بقضائه على تقدير فوته نحو صلوة العيدين والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان ما تعلق الامر المجدد هو الامر الاول وايضا الحاق

الفرد المجهول بالاعم الاغلب يوجبه ولكن الحكم بعد كثيرة هذا الظن للاحكام الشرعية مشكل والله اعلم تذنيب على ما اخترنا من ان الامر للفور لو اخر المكلف المامور به عن الوقت الذي يتحقق فيه الفورية فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك الزمان مع عدم القرينة على الاعتداد به وعدمه ولا علم فيه مذهبان والاقوى وجوب الاتيان فيما بعد لنا انا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة لحكمنا بان الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء من دون ترتب الاثم على الاتيان به في وقت ما والادلة الدالة كما تدل

على الفور لا يقتضي الا ترتب الاثم على التاخير وهو لا يوجب سقوط الفعل فيما بعد والحاصل ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول اداء ايقاع الفعل المامور به في كل وقت والثاني رفع الاثم والحرج بالاتيان به في اي وقت من الاوقات وادلة الفور انما يقتضي صرفه عن ظاهره في الشيء الثاني دون الاول اذ لا منافاة بين الاعتداد بالفعل المامور به في اي وقت اتى به وبين ترتب الاثم على التاخير به فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا الشيئين من دون موجب ولا يتوهم جريان الدليل في الموقت لانه لا يقتضي الشيء الاول بل ولا الاعتداد بالمامور به في كل وقت نعم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب اخر اذ لا يبعد ان يكون التوقيت مط كذلك نفي للادائية والاعتداد به فيما بعد والفرق بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لا بد ان يكون منشا لمصلحة الفعل بخلاف الفورية فان الوقت فيه لا ارتباط له بالفعل الا اجل ان تعجل الزماني لا بد ان يكون في زمان حتى لو امكن ايقاع الفعل الا في زمان لحصل الامتثال ولكن يبقى الاشكال انما يفيد الفورية الامر الاول كان يقول افعل معجلا او به فورا فهل يجب الاتيان به فيما بعد وقت الفور ع اولا

كما يقول به القرينة فيما بعد قوله ان الامر المطلق اه اقول نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا اقتضت ادلة الفورية رفع الثاني فلا معنى لبقاء الاول وبيانه ان المطلق يدل على طلب ايجاد للمامور من غير دلالة على زمان الايجاد فيكون الآتي به ممتثلا قدم او اخر ولازم الامتثال عدم الحرج والاثم والحرج ولما صرفت ادلة الفورية الامر المطلق عن الاطلاق وافادت ان الامر طلب فعل مقيدا كان اللازم لهذا الصرف الاثم والحرج ويلزمهما عدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان الذي يفوت فيه الفورية فلا يتصور كون الفعل اداء في الزمان المتراخي اذ الادائية معناها امتثال الامر في الوقت المضروب لذلك الفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف سقوط فيه الادائية و سيجيء لهذا زيادة بحث انشاء الله قوله اذ لا منافاة اه اقول الفعل المقيد لا اعتداد به مع فوت القيد لانه مع فوته لا يكون الآتي به آتيا بالمامور به فيتحقق الاثم نعم اذا طلب ايجاد المقيد ثم طلب التعجيل ولو لم يكن الطلب الثاني مقيدا للاول بل يبقى مع عدم امتثال الثاني الطلب الاول ويجب امتثاله ويتحقق علم المنافاة واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا معنى للاعتداد ولا اثم لان الاتيان بالمجرد عن القيد ان كان اتيانا بالمطلق فلا اثم وان لم يكن فلا اعتداد قوله لانه لا يقتضي الشيء اه اقول ومثله الامر الفوري ان لم يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة قوله ظ في نفي الادائية اقول اما نفي الادائية فظ واما نفي الاعتداد به فيما فلا بل هو كما اذا كان له قضاء كصلوة الظهر مثلا وكما اذا لم يكن له قضاء كصلوة العيد قوله فان الوقت لا ارتباط اه اقول اذا كان الوقت محددا ان يقع الفعل فيه فلما اذ هو قد تمع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه الفورية وفعل في الزمان الثاني فهل يجوز العقل التاخير مع عدم المصلحة في التقديم

المكلف باختياره معنى الحكمين فليس تكليفا بالايطاق ولاختلاف الجهة ههنا
للا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المستحيل وتفصيل القول هوان تعلق
الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على وجهين الاول ان
يكون المطلوب او الماذون فيه ايجاد الماهية او تركها من حيث هي من غير ملاحظة
لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امكان اتيان المكلف بها الا
بفعل فرد او بترك جميع الافراد لا يقتضي كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبة
او ماذونا فيها من جهة الفعل او الترك نعم فعل الماهية او تركها لا يكون
في الواقع الا بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد وح يكون الموضوع
للاحكام الخمسة المتضادة الماهيات والثاني ان يكون المطلوب او الماذون
فيه الخصوصيات فالمكلف يلاحظ الافراد اجمالا او تفصيلا ان امكن التفصيل
بان يكون الافراد متناهية وجاز تعلق علم المكلف بغير المتناهي تفصيلا
ويكلف بها لاحظ فيكون الافراد المخصوصة من حيث الخصوصية موضوعة
للاحكام فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد معين تكون احديهما
موضوعة للوجوب والاخرى للحرمة مثلا واذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى
لا يلزم تكليف بالمحال وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع على هذا التقدير
مطلوبا اصلا لا حتما ولا تخييرا بمعنى ان تتعلق الطلب به نعم يجوز للمخاطب المكلف
ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر الايجابي فيستحق الثواب من
ذلك الفرد المامور به والعقاب من تضمنه للمنهي عنه وهذا يخالف الواجب
التخييري الذي نقلناه فان الامر على ما فرضنا لاحظ امرين او امورا و
طلب واحدا منها من المكلف ووكله الى اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع
حكمين من تلك الاحكام في امر واحد شخصي اذا كان لجهتين يكون مع واحد

وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعدات له فلا يكون الا في ان الصلوة ايضا امر حاصل من
الحركات والسكنات نحو الاذكار والواقعة على الاخلاء الخاصة الواجبة على الانسان القيام ووضع الراس من الركوع والسجود ومباشرة
الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة واركانها

محل الحكم مع الاخرى للاخرى لكنه لا يجدي لجواز التكليف بهذا الفرد
بعينه اذ لا يمكن للمكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بالتكليف
بالمتعلق والغصب مثلا مطلقا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن
يقول بجوازه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه اما للزوم اجتماع الضدين
او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان الحكم
بم ماذا وبعد تحقيقه يتضح المسئلة كما يرشد اليه قول المصنف ره وقد
وقع النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على ان هل تعدى الامر
المتعلق بمطلق الصلوة الى هذا الفرد المتعلق للنهي او لا وقد يكون اشرنا
وسنشير ايضا الى ان الحق هو القسم الاول من القسمين اللذين ذكرناهما فهنا
قلنا بعدم البطلان فقول الفاضل كما سيجيء هو الحق قول الفاضل المحشي قوله
وتحقيقه قول لا شك ان المكلف به هو الفعل الاختياري انما هو الحركات
والسكنات وعدم كونهما عرضا بالذات او منتهى سلسلة الاغراض لا يستلزم
عدم كونهما مطلوبين في الامر كما ان كون الشيء عرضا اصليا لا يستلزم
كونه مامورا به الا ترى ان الغرض الاصلي من الصلوة هو القيام السكون و
الركعة الحركة ونحوها المشتملة الالفاظ كلا بل المقصود حصول هيئة النفس
يعبر عنها بالتقرب الى الله وهو الذي ينافيه الرياء ولا يحصل معه وان جاء
المكلف في الحركات والسكنات فالمكلف به هو الذي يحصل بالاتيان به الاطاعة
ولحدثي الصلوة والخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي فيهما والحاصل ان الخ
فمنع او لا حصول الاطاعة هنا تقدير حصول هيئة الشرع من الحركات والسكنات
مع وقوعها في المكان المشهور الكون فيه وهذا مبني على الفرق بين المامور
بالذي هو مدلول الصيغة وهو الاتيان وبين الغرض والفائدة من الامر

الهيئة الحاصلة من التاثير وثانيا سلم حصول الاطاعة مبنا وعلى ان يكون المراد
هو الامر الحاصل من التاثير وهو الفائدة ولعمري كيف رضا بهذا البناء لا
الهيئة ليس بمكلف بها بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وقد جعله
الحركات حيث قال ان الخياطة اي الهيئة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعدات
له قال الفاضل المدقق في حاشيته على المعالم الكون في عرفهم مختص في الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة والخياطة
من اجزائهما وجل ان كلا منهما عبارة عن الاوليين فان الصلوة عبارة عن حركات
مخصوصة وهيئات معينة ترجع الى السكون وكذلك الخياطة عبارة عن اوضاع
مخصوصة هي حركات الاعضاء المعينة القائمة بالخياط وليست عبارة عن الاثر
المترتب على الفعل انتهى المقصود من كلامه ره في الكلام والحصول هو ان جعل محل
النزاع امرا يجوز تعلق الامر والنهي بكليين صادقين على فرد يكون بينهما
العموم والخصوص من وجه او لا واختار هو العدم مبنا على ان الطلب المتعلق
بالكلي متعلق في الحقيقة بالافراد كما مر مفصلا والناقض نقض الدعوى بالامر
بالخياطة والنهي عن الكون في مكان خاص وظاهر عرضه هو ان في المثال الامر
واحد امر صادق وهو الخياطة والكون وهذا بناء على ان الخياطة عبارة عن
الحركات والسكنات حيث قال بان تعلق الامر هو الهيئة ان اراد ان الواجب هو
نفس الهيئة فلا معنى له وان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل هو منه و
لكن المطلوب الاصلي هو حصول الهيئة والامور الحاصلة لها التي مطلوبة اصلية
فان جعل ما يحصل الهيئة منه الحركات في الطرق فيلزمه القول بانها مامور بها و
هو ايضا منهي عنها او ان جعل غيرها فانا نرى العبد مثلا بطريق خرق العادة فهذا الكلام
لا يكون من الحق في شيء وان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات القائمة بالاعضاء

لا بين اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ تعلق النهي باللازم والامر بالملزوم غير جائز ومطلق الكون من
لوازم مطلق الخياطة والكون في المكان المغصوب من لوازم مطلق الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في المغصوب
لانا نقول نعم بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم الخياطة لنا لا نم ان الكون في المكان المغصوب
من لوازم الخياطة فيه منه

المعينة من الخياطة ولكنا نقول ان الكون في المكان القائم بمجموع الجسم من ذاتيات
الصلوة وليس من ذاتيات فعل الخياطة ولعل هذا مراد غير الفقير من قال بان الكون
ليس جزء من الخياطة قلنا ان الكون الذي هو من لوازم الجسم يتحقق في ضمن حركة
الجسم في المكان وسكونه فيه وربط هذا المعنى بالصلوة ليس بابين من ربطه
بالخياطة كما افاده بعض سادة الفضلاء وسلمنا زيادة الربط لان فرد من الكون
وهو سكون الجسم وقيامه مطمئنا في مكان خاص من ذاتيات الصلوة وليس من
ذاتيات الخياطة والكون الذي هو من لوازم الجسم من المقدمات العقلية والعادية
للخياطة وليس فرد منه ذاتيا لها فنقول من قال بوجوب المقدمة مطلقا لا ينبغي
منه هذا الرد اذ نقل الكلام الى وجوب المقدمة والكون ح يكون مامورا به لكونه
مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهي عنه وبعد التسليم والتي يكون مناقشة في المثال
فنورد مثالا اخر اورده بعض الفضلاء في المقام كان يامر السيد عبده ان يخيط
كل يوم خمسين خطوة وينهاه عن الدخول في موضع في الحر فيخيط في
للعمل بمقتضى الامرين لمخالفة النهي قوله لا يقال ولم لا يكون الكون اقول قد
ظهر من منعه كون الكون جزء الخياطة ومن تحقيقه ان الخياطة امر حاصل
من الحركات والسكنات ومن قوله ان الحركات والسكنات اجزاء الصلوة ان مراده
من الكون اللازم ههنا الحركات القائمة باعضاء الخياط المعدة لحصول
الخياطة يعني الهيئة فنقول اولا ان التعبير عن تلك العلل المعدة باللازم ليس
على ما ينبغي اذ الهيئة تابعة لها في الحصول فالتعبير عنها باللزوم هو الاولى
وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم ان الكون من لوازم الخياطة لا من لوازم
الخياطة من منع اللزوم مما لا يجترئ عليه الظاهر لا انه قال اولا بان الحركات علل
معدة للخياطة مستتبعة لوجودها بحسب العادة فكيف يمكنه هذا المنع

بل الكون المطلق لانه لها وليس الكون الخاص وهو خلية في تشخص الحيثيات لها بل تشخص الحيثيات في المكان المخصوص يكون حصولها في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة فان اشخاصها تتبدل بتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة وعن الثاني ان انتفاء المتعلق لانه منه

قوله بل الكون المطلق اقول يعني ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص بين الكون وهو الحركات في السكنات القائمة بالحيثيات التي يكون وجودها في تشخص اشخاص هذا النوع الموجود في المكان المفصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هو الحركات المتتالية وليس الحاصل من تشخص الحركة في تشخص الحيثيات لها بحيث يحصل هذا التشخص من نحو حركة اخرى مثلا للاون في جميع الاوقات من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول مثل هذا في الصلوة ايضا في هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها واما الحركات والسكنات الحاصلة من الحيثيات فهي تحسب بتبدل الامكنة تختلف اشخاصها كاختلاف الصلوة باختلافها قوله وعن الثاني اقول قد مر جوابه وظهر ان المتعلق هو الحقيقة فان قلت ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد الماموربه الغير المنهي عنها ايضا فلم لم يامر بها قلت لعله لم يكن من غرضه ان مقصوده سد تقييد الامر المطلق بل يكون المامور به ما عدا الفرد المنهي تحت الكلي المنهي عنه قلت ان اردت ان عدم الشارع مانع من تعلق الطلب بالماهية المنطبقة على المصلحة اذا كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على المفسدة للزوم احد المحاذير المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان لزوم المفسدة الغير المنهي عنها الحكيم العالم من طلب الماهية التي في ضمنها وان كانت مشتملة على المصلحة لغير مثل هذا الطلب اللزوم محال اخر وهو تقييد كلية الامر بما سوى هذا الفرد فنقول ان الامر والنهي من اثنين نعم انما يكونان كاجل مصالح في المامور به مفاسد في المنهي عنه المكلف واحد ولغيره والثواب والعقاب انما يتحققان بالمصلحة والمفسدة والعقل لا يحيل ان يكون في ماهية مصلحة غير متحدة معها سواء كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة على مفسدة او مجردة عنها وان يكون في ماهية

نعم

بل الاحظ ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة بمجرياتها منه

مفسدة لكن وقد يهي العالم الحكيم من المشتملة على المفسدة ويكون المكلف معذورا في امتثال فعل ما غير المصلحي عن المفسدة بل حيث امر ولا مفسدة فيه ولكنه يحصل بفعل الماهية ذات المصلحة وفي ضمن هذا الفرد منها ما في هذا الاعتبار بالمكروهة واستحق الثواب في العقاب وان اردت ان فيما من طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان قلت كيف يصح التقرب بالمعصية والعبادة المشروط بغير القربة فكل ما يكون معصية لا يكون عبادة بل فاسدة قلت قال المولى الفاضل المدقق الشيرواني تبعا لاستاذه بعض ان هذه الطريقة ظاهر الجواب عند من لا يجعل غير القربة وترتب الثواب شرطا في العبادة كالسيدة واما من يعتبر ذلك فيحتاج في الجواب الى ان يقول بان الجهتين جهة القربة وجهة المعصية وان يجعل العقل كون شيء واحد مشتملا على طبيعتين يحصل باحدهما القرب وبالاخرى المعصية فيتاتى منه القربة ويكون قد ترتب الثواب ايضا على الظاهر لعدم تاتي بعض العبادات الخالية عن شوائب الكدر عن الثواب كالاخلاص بالخضوع والقلب والتوجه الى الله تعالى فتدبر قوله بالاحظ ان التكاليف اقول ان من خصائص الصلوة مثلا ليست مطلوبة الشارع اي لا يفهم من مجرد الامر بالصلوة بل يفهم انها مطلوب بعضها انما هو هذا الامر وكل من غير واداء الاشتمال ان يتفاوت وان كان بعضها اكمل من بعض ولو كان ما يحد التفاوت امرا واحدا لوجب ان تختلف الصلوتان بحسب التخير ولكنا نقول الصلوة في هذه الزاوية من البيت غير الصلوة في الزاوية الاخرى فهي شخصان وقس على هذا ما قال باتي التخصيص على ان الاشخاص الكثيرة المتعددة ومن مكلف واحد لا حصر لها وهذه نسبة الكلي الى الشارع صار الظهور مثله النسبة واحدة بلا رجحان الواحد على الاخر وليس كذلك

 ان يتعلق الامر الايجابي التخييري بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز لما مر **الخامسة** ان يتعلق الامر الايجابي التخييري بامر واحد تخصيصي كالصلوة في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة

هذين الطريقين اذ لا يكفي الاتيان بالماموربه منفكا عن النهي عنه مع ان جهة الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا يلزم المحال الاول ايضا كما مر مرارا واذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم نهانا عن ايقاعها في الحمام فنقول المنصور وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة فاذا اوجد الصلوة وعلم ملازمة لايقاع الوجود في الكراهة بالفعل المطلق لان تعدد المتعلق ظاهرا متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن وجودها في غير الحمام والنهي عنه الذي اختاره المحقق هو الايقاع في الحمام من حيث هو لكن متعلق الكراهة في الحقيقة هو الوصف اعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله في هذا المكان على انه لا مانع من اتصاف ذلك الفعل من حيث هو هي بالوجوب والقبح لوجود الوصف بالكراهة وقوله لانفصال في الحمام نعم عن الفعل المقيد لا عن ذات الفعل في الحمام ردعوى ان العبادة يجب ان تقع راجحة من جميع الجهات وان لا يكون فيها جهة مرجوحة ولو كانت قائمة بوصف عارض لها دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح اذ ان تكاليف الكراهة ليست بمعنى المطلوب عليه بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف الثواب الكامل الذي يكون عوضا عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا الثواب الذي يستحق بترك الفعل المكروه فان قلت حاصل هذا الكلام هو ان الراجح المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركها واجبا او جايزا او المرجوح الذي يعد المنسلخ لغير البالغ قد وجد الترك هو الوصف العارض الذي يمكن انفكاك عن الموصوف ولا يجوز انفكاك امر ذاتي عن ذات الموصوف وهي عن الوصف ولما امتنع الخلو الموصوف فقد اوجبنا ان يتخلف الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين مع انه قيل ان عبادة بعض الشارع ممن تنزيه فهي مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها

هذين

في الاوقات المكروهة تطوعا والهيئة في السفر لذلك لان هذه الصلوة لا يمكن
وقوعها في غير هذا الوقت ولذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو
وظيفة المختصة به ولا يسع ان يقع فيه غيره ولذا الاوقات الحضر بالصيام
يكون صيامها وظيفتها لا تسع غيره فيكون مثل هذا العبادة مع كونه
عبادة متصفة بالكراهة اذ كونه عبادة يقتضي تعلق الطلب به كونه ملاءما
لهذا الوصف يقتضي طلب تركها لا يجوز الشارع العالم به الاستلزام ان يتعلق
طلبه بفعل ذلك هذا الامر ليس هذا الحقيقة ما مر بها واخرى ضمنها
مع جواز الانفكاك بينهما قلت على ما فرضت من كون مثل هذا الشيء مكروها
يلزمك تجوز الشارع بالفعل وهو تقول لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهية
من حيث هي مصلحة كما ينفك عن فعلها في جميع الاوقات والاحوال ويقوت
بتركها من هذا هو تركها ويترتب على ما يلائمها من الاوقات الحقيقة او الاضافية
مفسدة وتفوت بتركه من حيث هو تركه من حيث كانت تلك المفسدة سراية
الى تلك المصلحة ولا كنها لا تبلغ حدا تقتضي تحريم الفعل وقطع التقرب الى الله
بالجملة فلهذا نهى الشارع عنها نهي تنزيه وفي الحقيقة تعلق النهي بالوصف لا كثر ما
كان ترك الوصف تابعا لترك الموصوف ويتأتى ان المطلوب ترك الموصوف
ويلزم البينونة من قولنا ترك الصوم فلم يتفق في السفر وترك الصلوة فلم يتفق في
الوقت المكروه فظهر ان راجح المناب عليه من حيث هو فعلها
ويلزم من حيث هو هو في الوصف والمرجوح ترك العبادة من حيث هو كذلك وايضا
عليه ويلزم من راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب فالعبادة مندوبة ومستوية
لمكروه يكون وجوده تابعا لفعلها وترك هذا المكروه غير قاصد بترك الثواب وفعل
تلك المندوبة فلذا امر الشارع بتركها والمقتضي تركها سبب كما فاذا فرضنا

ان

وهذا ايضا منع اذ الكلام المكروه بمعناه المعروف هو راجحية الترك فما تعلق به هذا النهي من العبادات فالظاهر انه لا يدل
دليل على صحته وما دل الدليل على صحته كيف يحمل الكراهة فيه على غير معناه الحقيقي وهذا اشتهار متعلق الكراهة
ليس نفس العبادة بل امر اخر كالتعرض للنجاسات او لكشف العورة ونحو ذلك في كراهة الصلوة في الحمام فالمتعلق
يقولون ان كونه في الحمام والبيوت والذات والكراهة للوصف وهذا خلاف ظواهر النصوص الدالة على تعلق الكراهة
بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه والحق هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل ثوابا بالنسبة
خاصة وتحقيقه ان العبادة قد تكون بحيث لو تعلق بها امر كان تعلق بها على انها الصلوة الايمية
في البيت البعيد عن المسجد وعند المطر ونحو ذلك وهذه ربما يتصف بالاباحة فضلا عن الندب فيها
وهذه ربما يجتمعها ايضا عند الاجتماع
من حيث هي اصلا فتوى الصلوة في البيت
في البيت مثلا مباح وقد تكون بحيث
تتعلق بها امر ايتي باعتبار اشتمالها
وانضمامها الى امر راجح وهذا
الراجح قد ينتهي الى حد الوجوب
كالصلوة في المسجد مع ندبا فيها
غير مجموع وجهان وقد ينتهي
اليها الصلوة اليومية في المسجد
مع الندب لا مع عند سقط
للندب فيجتمع الوجوب مع الندب
وقد تكون بحيث تتعلق بها امر
بالاعتبار المذكور وهذا الامر الراجح
قد ينتهي الى حد التحريم كصلوة
الحائض والصلوة في الدار المغصوبة
وهذه ذلك وقد مر انها يستلزم
الابطال ان كان النهي باعتبار
او وصف لازم لما مر انه النهي التنزيهي
فلا بد من حمل الكراهة على اقل الثواب
يحتمل كون العبادة بالبيت الاشتمال
ان الاشتمال المذكور قل ثوابا باعتبار انها
لو لم تكن بل كانت متصفة بالاباحة
المذكورة فالصلوة في الحمام مكروهة
يعني انها اقل ثوابا منها في البيت
في المسجد وعلى هذا الفقيه كونه
يؤذن ان الكراهة بمعنى اقليلة الثواب
تؤمر كون الصلوة في جميع المساجد
المواضع مكروهة غير محل الحرام لانها
اقل ثوابا منها في غيره

ان المكلف اذا ترك هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب منه هو الراجح على الاطلاق
ولا الامر المقارن لقصد فعل الماهية ذات المصلحة وهي التي تبقى بقصد التقرب
الرجحان والطلب من المكلف اقتضت الثواب المكلف لان مع المصلحة
المرجوحة وان ايضا ما يستحق فاعل المكروه قوله اولا كان في
ان ما يمنع من هذه الاقسام الثلاثة لا يصدر من الشارع عاما يدل عليه التصريح
كما مثلنا لم اولا يقولنا صلوا ركعتين بصفة كذا اه نعم قد يصدر عنه ما يوهم
ذلك على الظن كامره بالصلوة مطلقا وفيه هنا في الجام عند المصري ومن قال
بقاء الترجمان الامر يتعلق بالاخص حقيقة او على هذا يتوهم اجتماع الامر
التخيير والنهي التنزيهي في شخص واحد ولا كان عند المصري صار يحتاج
الى الترجيح وجهان من الامر بالصلوة مطلقا وغير الصوم المنهي عنه وحكمنا بان النهي
عنه ليس راجعا في الامر بل قصد من المكلف لا يكون عبادة ما مر بها
يكون باطلا كما ثبت بالادلة الخاصة صحة بعض ما نهي عنه وجهان حمل
الكراهة على غير معناها بدليل ما مضى قبل الثواب اتضح ان الاشكال
يرتفع بهذا التوجيه لان ما مر انما يكون مطلق الترك المنهي عنه كالامر
المورد من تكليف طلب الفعل الواحد المخير وطلب تركه وهذا تكليف بالامر
عنه ليس راجعا في الامر بل قصد من المكلف لا يكون عبادة ما مر بها
يكون باطلا كما ثبت بالادلة الخاصة صحة بعض ما نهي عنه وجهان حمل
الكراهة على غير معناها بدليل ما مضى قبل الثواب اتضح ان الاشكال
يرتفع بهذا التوجيه لان ما مر انما يكون مطلق الترك المنهي عنه كالامر
المورد من تكليف طلب الفعل الواحد المخير وطلب تركه وهذا تكليف بالامر
عنه ليس راجعا في الامر بل قصد من المكلف لا يكون عبادة ما مر بها
يكون باطلا كما ثبت بالادلة الخاصة صحة بعض ما نهي عنه وجهان حمل
الكراهة على غير معناها بدليل ما مضى قبل الثواب اتضح ان الاشكال
يرتفع بهذا التوجيه لان ما مر انما يكون مطلق الترك المنهي عنه كالامر
المورد من تكليف طلب الفعل الواحد المخير وطلب تركه وهذا تكليف بالامر

عن المقارن لمدلوله بعينه وبجزئه ويتضمن في حال الاقتران وجال عدم رواية اللازم فان كان ملزوما مختصا بعينه فتعلق الامر متصفا وان كان صفتا
فالمتعلق موصوفا وان كان ونحا مختصا بهذا الملزوم الوصف فيه الفسخة ان كان الدليل يجبر على الوصف الترتب كما في الملزوم ومن حيث هو كذلك
الحلف بتحصيل الثواب بعض فعل البدل من غير ان يبقى ما يمنع عنه وهذا اذا لم يكن البدل الا بفعل الملزوم من حيث هو ملزوم فلا
مطلق الشارع من حيث هو هو بشكل انه التنزيه لعدم جواز التقرب بالمعصية او المكروه فيحمل ما تقدم من تقدم من الفاضل الذي طالب قوله تظهر
الاشكال ان كان لزوم اجتماع الضدين في الصلوة المكروهة والصوم السفر مثلا لا يتفاوت الحال ان متعلق الامر في كون منها امرا تعظيما وتعلق
النهي هو الوصف ثم يكون ان يتصور صلوة مختصة متصفة بوصف ما في معنى بكون انفكاكها الصلوة المعتبر عنه لا يتصور صوم يتوفى
كذلك فالماهية في الصوم السفري نفس طبيعة الصوم لا غير لبدلا كما هو المفروض لان نوعه لا من غيره فلا يكون تحصيل الثواب

فللفرض واما كونه جائزة فلكون المنهي عنه تنزيها وكل عبادة جائزة اما ان الثواب
بما فعلها وبها يعاقب على تركها او ثواب بفعلها ولا يعاقب على تركها انتهى
ظاهرا واجبة او مندوبة وترضى كون مطلوبة الفعل والترك واجبة ومرجوحة
والعقل بانها لا يثاب عليها اولا يعد بها كونها عبادة بل يعد صحيحة فالاول
الذات بل من حيث هو وسيلة الى تعيين ذلك هذا الوجه صحيح والوجه الثاني
الثواب في فعل وكثرة الثواب في البدل فالترك راجح فيلزم ان يتوسط مطلوبا
ما هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا تكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل
لباقي الاحكام للمنهي عنه صحيح راجح الترك الا طلاق في الذات فلم يتعلق به النهي
التوفي في الحقيقة وان لم يدل دليل لما مانع فلا مانع لان يحمل النهي ويتوسل الى
واما الذي نهي عنه نصريحا وليس لبدل مرجوح في الحقيقة من النوع المأمور
لا يجوز ان يكون في الشرع دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية
ولعدم صحة حمل النهي على الحمل الاول لعدم البدل قلنا بان النهي
التجريد على التحريم فلا يوجد فاصلا ونقول بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه دليل
على المنع الشامل للحرمة والكراهة نقول لما فرضنا في هذا القسم من متعلق النهي
المأمور به لا يكون عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة والنهي عنه في حق تحريما
ولختم هذا الكلام بايراد كلام من الشهيد الثاني قدس سره فانه وافى ما هذا
ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر ان مراده بالمنع المشترك بينهم لان العدم ما يجامع
على الوجود في العبادات اشكال فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها الثواب في نظرهم

وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروهة الا
يترتب فتكون مندوبا فلا يتصور على التقديرين ان يكون مكروهة او
يكون ان يراد الكراهة في العبادة يرجع الى ما صحتها وعقابها تماما لا
على فرض ان تكون ذات العبادة هو صوفة بالوصفين المذكورين و
صفاتها وعقابها تماما موصوفة بالكراهة وهذا فيما لا يدل ظاهرا على الكراهة
في العموم واما ما لا بدل له كالصلوة تطوعا في الاوقات المكروهة ترجع
الصيام كذلك في السفر فغاية ما يمكن ان يقوى في ذلك ان لنفس العبادة قوة
ولا عقاب على تركه ولترك العبادة من حيث اشتمالها على ترك ذلك المقابل
او الوصف ثوابا ولا عقابا على فعله وربما كان في بعض الصور ما يترتب على
فعل العبادة من الثواب اقل مما يترتب على تركه من حيث اشتمالها على ترك
الوصف المحاذر وهو لا يجعل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر الشارع بترك
العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يوجد فعل العبادة الصحيحة راجحا على تركه
بل ينعكس الامر فيزيد وان يكون الفعل والترك معا مستلزما للثواب
وان كان احدهما اقل من الاخر وذلك ايضا لا يفيد بعضهم الى ان
الكراهة ههنا بمعنى كونه اقل ثوابا وبنى نظرهم وجهين الاول انه يلزم
على هذا ان يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوية للكراهة وليس كذلك
فانه ربما تكون العبادة كالصلوة في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد لا
تعد تلك العبادة مكروهة اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة الثواب
استعمل نهي الشارع عنه وترجيح تركه على فعله كما يستفاد من الاخبار
وكلام الفقهاء وذهب بعضهم الى ان العبادة المكروهة باطلة كالحرمة
لو قيل بان المكروه ما فيه مفسدة وحط مرتبة كما استفاد من كلام شارح

وقد علم مما مر صور اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة اجتماع اوامر الندب مع الايجابي والندب والاباحة والكراهة والتحريم فهذه ثلث عشرة صورة

الخ وان لم تساعد التعابير المشهورة امكن دفع الاشكال على ما يظهر بالتأمل كما لا يخفى ثم اعلم ان المقرر في كلام الشهيد قدس سره في هيذ بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم احدها مكروه العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح بل مانع من النقيض مع وصفه بالكراهة المنتفيه لو تجانب الترك ومن ثم قالوا ان المراد بكونه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة الاصوليين وموجب لانقسام المكروه الى معينين عام وخاص ثم قال وما زاده بعض متأخري الاصوليين امر اساسه لخلاف الاولى فهو باب من الاولى وهو حسن ثم قال ثانيا في انقسام الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان فان مرجوحيته بالاضافة الى غيرها فزادها الذي هو اولى منه وان اشترك الكل في اصل مصداق الرجحان وهو اولى من تشبيه مكروها الرهبان فعلى الجملة لا يندفع الاول الا بذلك ثم ذكر كلاما مر دفع بقاء قال شارح المرآة الثالث اي من احكام المكروه مترتبا على معينين آخرين غيرهما تقدم احدهما الحرام كثيرا يقول الشارح ان اكره هذا ثانيهما ترك الاولى بترك صلوة الضحى وكرها وان لم يرد عليه نهي لكثرة الفضيل لها فكان في تركها خطر من ترتب اثر بعدها على تركها واعلم ان الكلام يقتضي ان باحتفافه من حيث الكراهة في المصطلح ومن حيث قلة الثواب يرفع الاشكال وسيتضح الاستبعاد واما حمل الكراهة على ما فيه النقصة وحط المرتبة فان كان الحط والنقصان في الوجود بالنسبة الى العدم فيكون العدم راجحا فيتم الاشكال بحاله مع ان المفروض كون تارك المنقصة مثابا عنه ولا بد من التوجيه وان قدر النقصان بالنسبة الى فرد آخر من العبادة ليتأتى الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد فحينئذ يرد على هذا التوجيه

ما يرد

ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع بما يدفع به ظهور بعض على ابعاض يرد على زيادة القسم السادس الذي نقله الشهيد قدس سره عن ابن ادريس على القسم مستدلة فكان يحمل الواجب والمندوب في النقسيم على غيرهما فان يخصصا بالبسملة من وجهية والبسملة في غير الحمد تنتفي الشهرة في الفتوى عن الضبط قوله وقد علم اي علم ان المقرر فتح الذي يبيان عدم جواز اجتماع الامر الايجابي والندبي وفصل الآمر وقسم الى الوجوب الختمي والتخييري والتحريم الختمي والتخييري بالذي التخييري ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام والمندوب ايضا مع غيره وقال ان الصور التي علم حكمها من كلامه ثلث عشرة صورة ولنبسط الكلام وان كان المطلب على طرف التمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة واذا اردنا الوجوب التخييري كما اخترناه تقسيرا وقد يريده المقرر في اول كلامه اورد مع الختمي لغوا لانه حينئذ قال الامر الايجابي مع صور اجتماع كل من الستة مع نفسه وغيره ترقى الى ستة وثلثين صورة بعضها مكرر كاجتماع الوجوب الختمي مع التخييري واجتماع التحريم الختمي مع التخييري وهذه اثنتا عشرة صورة يبقى لمدى عشر صورة بعضها مكرر كاجتماع الوجوب التخييري مع نفسه وهذه الاحد عشر صورة بعضها مكرر كاجتماع الوجوب التخييري مع نفسه كما اذا نذر صلوة الضحى على القول بوجوبها العيني الثاني مع الوجوب التخييري كما اذا نذر هذه الصلوة باصنافها القول الاخير الثالث مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي ذكرها المقرر ان تعلقا امر بضحى وان تعلقا بكليين نهي اثنا عشر ولا فالاولى ان يجعل الصورة الاولى من ثلثين باعتبار المتعلق الضحى والكلي يتعرض لحال الكلي والضحى في الصور الاخر ايضا والحاصل انا لم نتعرض لان حال الباقي يعلم مما ذكرناه اذ المتعلق عنده في الحقيقة هو الضحى وان تعلق

الامر على الظاهر بالكلي صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة عشرة كلام المقرر الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادس مع الاباحة كالصلوة اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام المقرر السابعة الوجوب التخييري مع الختمي وهي الثامنة بصنفيها التاسعة مع نفسه الى ندران يصور كفاية وقضاء في نحو المواضع الشريفة والمقرر اشار الى اجتماع كل من الوجوبين مع نفسه ومع الآخر عند اجتماع الامر الايجابي بهما وصوره اربع وعند الجمع صورة واحدة التاسعة مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشرة في كلام العاشرة مع الوجوبي وهي الخامسة عشرة كلام الحادية عشرة مع الندب كصلوة الجمعة المسجد على القول بالتخيير الثانية عشرة مع الاباحة كذلك في المسجد ولم يرد بهذين على الاحتمال بعلم مما مر تحولوا شاد اليهما والى الخامسة والسادسة تقول ومع الندب مع الاباحة صورها اربع ثنتين الثالثة عشرة النهي التحريمي مع الوجوب الختمي وهي الثالثة عشرة مع الرابعة عشرة مع التخييري وهي التاسعة عشرة مع نفسه كالاباحة في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متفادة فلا بد في صورة اجتماع كل مع الآخر من توجيه لئلا يلتئم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال والمندوبية مختصة بالمختصة بالوجوب بكلا معنييه للحرمة والكراهة فاجتماع الصلوة الواجبة والاباحة محتاج ايضا الى التوجيه والقرائن المعينة لا بيان عندك في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذاتي الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف الحاصل بها في البيت فان الايقاع امر واقعي في الواقع او يقول الذي هو موصوف بالوجوب نفس الصلوة والاباحة امر واقعي في البيت فحينئذ لا احتياج الى توجيه آخر لان نفس الصلوة قبل الصلوة اذا وقعت في الحمام ثم ان ادلة الوجوب بالندب نحو بالنوع مخالف للوجوب الذي هو من مواد الشارع فالمقول بان مثل صلوة الجمعة المندوبة محل الاجتماع الوجوب البعضي مع نفسه لا يخلو من شائع الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب الحقيقي

والمقر

والمقرر تعرض لها مرتين حيث قال او لا وقد علم اجتماع الامر الايجابي مع الندب وجعلها صورة واحدة ثم قال بل اجتماع الامر الندبي مع الايجابي وجعلها صورة اخرى السادسة والعشرون مع التخييري وهي الحادية عشرة السابعة والعشرون مع التحريمي وهي السابعة عشرة الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي وهي الثالثة عشرة والتاسعة والعشرون مع نفسه كالصلوة في البيت والثلثون مع الاباحة كذلك في المسجد ولم يرد بهذين على الاحتمال والثلثون مع الاباحة مع الوجوب الختمي وهي السادسة والثلثون مع التخييري وهي الثانية عشرة والثلثون مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشرة والاربعون والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والاربعون والخامسة والثلثون مع الندب وهي الثالثة والثلثون السادسة والثلثون مع نفسه كالاكل في البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متفادة فلا بد في صورة اجتماع كل مع الآخر من توجيه لئلا يلتئم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال والمندوبية مختصة بالمختصة بالوجوب بكلا معنييه للحرمة والكراهة فاجتماع الصلوة الواجبة والاباحة محتاج ايضا الى التوجيه والقرائن المعينة لا بيان عندك في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذاتي الصلوة والمتصف بالاباحة هو الوصف الحاصل بها في البيت فان الايقاع امر واقعي في الواقع او يقول الذي هو موصوف بالوجوب نفس الصلوة والاباحة امر واقعي في البيت فحينئذ لا احتياج الى توجيه آخر لان نفس الصلوة قبل الصلوة اذا وقعت في الحمام ثم ان ادلة الوجوب بالندب نحو بالنوع مخالف للوجوب الذي هو من مواد الشارع فالمقول بان مثل صلوة الجمعة المندوبة محل الاجتماع الوجوب البعضي مع نفسه لا يخلو من شائع الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب الحقيقي

تتميم فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند وقوعها الماموربها المنهي عنه وحكمت باستثنائها عن تعلق الامر
اذ لم المامور به تعلق الامر لم لا يجوز دخولها في المامور به وخروجها عن المنهي عنه مثل الصلوة في الدار المغصوبة
تكون صحيحة ويكون كل غصب منهيا عنه الا الصلوة اذا كانت غصبا واي فرق بين قولنا كل صلوة مامور بها الا اذا كان
غصبا وبين قولنا كل غصب منهي عنه الا اذا كانت صلوة قلت هذا احتمال لا يخ عن وجه سيما مع ضميمة ما ورد عنهم
الصلوة المذكورة مثل قوله ان الارض لله وما ورد من ان الارض كلها طهور لفاطمة الزهراء الا ان اصحابنا لم ينقلوا
خلافا في بطلان الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق التخيير على ما مر
تعلق النهي بها بطريق الحتم والعين فيكون استثناؤها من الامر اولى من استثنائها عن النهي اذ ظاهر ان الاهتمام

قوله تتميم اه اقول نوع قد اجتمعت مع مثلها في ضمن نوع لحق في المقام حقيق بالتاء
لما كان الامر المتعلق بالكلي متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المحقق كما مر كان
اجتماع الامر والنهي محالا عنده مطلقا فلابد من الجمع اذا ورد في الشرع ومحل
بطريقين اما بتخصيص المامور باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه فلا يكون
الصلوة في المغصوبة مامورا بها مثلا وتخصيص المنهي عنه فلا تكون في
المغصوبة حراما وقد رجح الاول فيما هنا من جهة الترجيح وفي الثاني
حضورها مع ضم ما دل على جواز هذه الصلوة ولا يخ ما حكم فيه الا الشرع الى النظر
اذ الحكم من الشارع على ما الكثير الناس وبين الحكام غصب الارض لاجل اهل الحكام
وكونها مما لا يبالي على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها وهو لعدم نقل
الخلاف يؤذن بعدم اعتباره خلاف الفضل ره والعجب منه اه يعترض
بخلاف احاد المتاخرين ولا يعبا وره بمثل الفضل ره مع ان الفضل للمتقدم
ولعل الوجه اه قوله اقول لا يخفى ان المكلف مخير الخروج عن عهدة الحكمين ههنا بادم
ومن الواجب ليس لخلاء تحت المنهي عنه فيكون واجبا او مستحبا على الخلاف
الراجح وجوب الاحتياط وعدمه واما الحكم بالبطلان والفتوى به فحرام ما
اقر من الاهتمام فلا ادري لم وجها قوله لان ترك الواجب اقول لا يتم ان
ترك مثل هذا الواجب الذي يحتمل الحرمة لعارض مع التحريم مفسدة
بل نقول المترتب على فعل الواجب هو النفع والمترتب على تركه عدم او لا تها المنافع
ولما كان يلزم مع العلم بالوجوب علم الاعتناء والتهاون بل الاستخفاف في
بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة واما مع الجهل فغاية ما فيه هو عدم النفع
قوله بل لما ورد اه اقول سيجيء من المصنف ذيل البحث عن القسم الثالث من اقسام
الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف عند التعارض فكيف يحكم بالبطلان

يفعل خاص من الواجب التخييري
ليس مثل الاهتمام بترك الحرام العيني
او الوجه فيه ان العبادة اذا صار
محتملا للكل من الوجوب التخييري
جانب التحريم لا تاهل واشتهر من
ان دفع المفسدة اهم من جلب
المنفعة وهذا انما يتم مع التعارض
الندب والتخيير الواجب مع ان
ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة
بل لما ورد من التوقف عند التعارض
الامر والنهي في مصادمة الكف
منه

وايضا من تتبع ظهر عليه ان كل امر مردد بين الوجوب التخييري ونحو التحريم رجح جانب الكف عنه كالصلوة الحائض في ايام
الاستظهار وكذا الوضوء من الانائين المشتبهين عند نجاسة احدهما وغيرها وقال السيد في الذريعة ونقل
يصح ان يقع من المكلف جميع افعال الدنيا وجميع الشرعيات على هذا الوجه وهو نهي القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب
ان له الخروج عنه بنية التخلص ولسير الى التصرف بنية الفساد وكذا من قعد على صدر حي اذا كان انفصاله الى صدر اخر
ذلك الحي كقعوده وكذا المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه اخر فقال في موضع اخر بعد
الاستدلال على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد قيل في القسم من الصلوة وغيرها في هذا الحكم ان كل عبادة
ليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل ينوب فعل الغير مناب فعله او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب

بعنوانه
ليس من شرطها النية اصلا كالمنع في المعصية فيها ان يقوم مقام الطاعة وهذا قريب انتهى ثم قال فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها تجوز لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه وقال فاما من دخل ليس بغلام لكنه دخل الدار المغصوبة مختارا فيجب ان لا يجزي صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون ذلك لغير الغاصب ويمنعون منه الغاصب انتهى ويفهم من كلامه الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب في الحرمة سيجيء في مثال رد العقود على صدر الحي وكلامه الثاني ظاهر في مختار الواجب الكفائي في المكان المغصوب واعلم ان الشهيد ره نقل في علله عن السيد المرتضى ره صحة الصلوة الواقعة على جهة الرياء وعدم ترتب الثواب عليها الكن يسقط الموافقة بفعلها وهو يؤذن بتجويزه تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين الا ان يقول ان الرياء امر غير الصلوة وغيرهم وينقل الكليني في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان

انقطع هنا قوله وايضا اه اقول كيف يصير هذا الترجيح سببا للحكم والافتاء بالكف فيما سكت الله عنه من الترجيح فيه اللهم الا ان يعتذر من جهة ان الاستحباب جميع ما ذكره يصلح من جهة ترك مثل هذا الواجب والحيث غيره والكلام فيه في الافتاء فانه التوقف لا غير قوله وقد بناه اه اقول قد مر ان الاحكام الخمسة متنافية لا يجتمع اثنان منها في محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع منه عقلا ونقلا ولا فرق في هذا بين الواجب الكفائي وغيره كما مر مفصلا فقول القائل لا يخ من نظر وفرض عدم النية يخرج الشيء من كونه عبادة فيخ لا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام فيها وسيجيء لهذا تتمة قوله ويفهم من كلامه اه اقول يفهم من كلامه ما هو اتم مما ذكره بل يستفاد من كلامه الاول والاخير بدلالة على التحقق الحكمين في شيء بطريق التبادل والوسط يدل على اجتماعهما معا مع اختلاف الجهة وهنا قال سياق مثاله بالعقود قوله وكلامه الثاني اه اقول الذي يظهر لي من كلام السيد ره مراده ان فرضنا ان بعض الحصة يكون الغرض الاصلي منه تحقق سواء وقع بعنوان العبادة او خرج عن هذا العنوان وقسم من هذا البعض يجوز الاشتراك فيه مثلا تحت الخارج من الاعيان لنفسه او بوكيله فلو فرضنا ان شخصا جبر احدا وغصب بيتا او سكينا فذبح واحد منهما الكتيبة بالجاه على يشتغل هذا الفعل بحيث يكلف بالاتيان به بالذات والتخيير مرة اخرى وهكذا يجب على القائل على صدر الحي عدم قعوده على صدر اخر لانه لا ينفصل عن صلبه فلو امتثل الوجوب ينفصل عنه لهذا الانفصال مع النية وعدم النية للعبادة لاجل علمه بان في مثال الحي يخرج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى والقعود والانفصال في النية وقد يكون الفصل فعل النائم وكذا يستحب ان يشاء الاحتياط في الطريق ولو فعل فيه من غير نية فعل الغير كذلك يكتفي به لحصول الغرض المعتبر عنده

النقض بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال واما قياس الخروج والاخراج للمعتدة الرجعية من بيتها كرجل دخل
دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس من شرائط الصلوة لانه منهي عن ذلك صلى
او لم يصل انتهى كلامه وغرضه ان ما كانت الصلوة سببا للنهي عنه فاقترانه بالصلوة مفسد لها كالصلوة في ثوب
النجس وما كان النهي فيه شاملا غير مختص بالصلوة فاقترانه غير مفسد كالصلوة في الثوب المغصوب وكذا امثاله
اخرى غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة من المسائل العقلية من علم الكلام اوردوها هنا لنفعها في بعض مسائل هذا
العلم فهي من المبادي التصديقية وبراهينها في الادلة العقلية ايضا غير بعيد الا انه لا يستدل بها على نفي الحكم الشرعي
كما هو المراد الا النهي الرابع اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال عدم الدلالة مطلقا نقل في

الشارع ولا يكلف الفاعل بالفعل ثانيا فمعنى قوله او ليس من شرطها ان تقع منه
بنية الوجوب انه اذا كان الفعل واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعل بنية الحتم
بل اعم الوجوب فليس معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز
قيام المعصية مقام الطاعة واما اذا كان واجبا فليس كذلك لانه اشار
بقوله او ليس من شرطها النية اصلا الى ان كل ما يشترط فيه الشرع الواجب
المندوب لا تقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما تقوم فيما لم يتحقق فيه احد من
الثلاثة المتقدمة وهو التولي بنفسه وبنية الوجوب ومطلق النية وانما خص
بنية الوجوب ثم عمم النية لان قيام المعصية مقام الواجب لما كان اخفى عند
العقل فتغييره لانه في هذا الكلام ليس بصدد النقض لاجتماع حكمين متنافيين
في محل واحد كاجتماع الندب مع الحرمة او الوجوب الكفائي معها قطعا قوله
التفريع اه اقول اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة
وحرمت عليك الغصب فان صليت في المغصوب اجزأت عنك وعاقبتك على الغصب
والمفروض علمه وجدانه المنع من الشارع قوله اختلفوا في دلالة النهي قوله
تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مطلقا اي في العبادات والمعاملات
لغة وشرعا وعدم الدلالة كذلك والدلالة شرعا لا لغة فيهما وهذا هو مختار ابن
الحاجب والسيد والدلالة شرعا ولغة في العبادات وعدم الدلالة مطلقا في المعاملات
وهذا مختار قوم منهم المحقق صاحب كره والدلالة في العبادات شرعا لا لغة وبه
هنا القول الفاضل الجواد في شرح ربه الى اكثر اصحابنا وبعض من نفى الدلالة
قال بالدلالة شرعا على الصحة وتقريرى الحاجبي لنقلوه بنقضه وعبارة المصنف ره
نسبة القول الاول الى ابن الحاجب ان القائل بان الدلالة فيهما شرعية هو
السيد منا وعلى اي تقدير يظهر من السيد انه لا يقول باستحالة توجه الامر والنهي الى الشيء

المحكي عن اكثر الفقهاء والامدي
عن اكثر المحققين والدلالة مطلقا
واختاره ابن الحاجب والعلامة
والسيد المرتضى منا لكن قال انه
دال شرعا على الفساد لا لغة و
اختاره الشهيد في غيره والمحقق
الشيخ علي في شرح عد لاشتراط عدم
رجوع النهي الى وصف غير لازم و
اختاره بهذا الشرط فخر الدين
ره ونقله في الوجيزة عن الشافعي
وينقله الامدي عن اكثر اصحاب
الشافعي واختاره منهم والقول
الثالث التفصيل وهو الدلالة في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار
المحقق منهم والعلامة والمحقق و
كثير من المتاخرين منا والحق ان النهي
يقتضي فساد المنهي عنه وهنا
مقامان الاول ان النهي يقتضي
فساد ما تعلق به من العبادات

الواحد ولهذا منع دلالة النهي على الفساد لغة وجعل الدلالة لاجل الاصطلاح
الشرعي ولو كان مستحيلا عقلا كيف يمكن منع الفساد لان الاستحالة
ملزومة للفساد ولا يتحقق بدونه والظاهر ان الشيخ الطوسي ره ايضا موافق
للسيد وليس عندي العدة حتى احكم بعنوان الجزم فقول صاحب المعروف
المسئلة الاولى الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في
ذلك مخالفا من اصحابنا محل نظر ثم غرضه من الشيء الواحد الذي له
جهتان اذ هو محل النزاع كما صرح به بعد السيد والشيخ كما قيل لم يفرقا بين
المسئلتين بل اقتصروا على هذه المسئلة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح
بينها واختار السيد ره من بين الاقوال المذهب الذي نسب اليه
هذا لا يقتضي ان يكون قائلا بامتناع توجه الامر والنهي الى الشيء
الواحد ثم ان المصنف ره وبعض من سبقه عقد المسئلتين والمقام حقيق
بالتتميم وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما ان يكون
مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى ان امر الشارع سواء كان
للوجوب او الندب او الاباحة يشمل فعل المكلف بعمومه او بخصوصه او لا يفعل
الثاني او نهي الشارع عن مثل هذا الفعل فلا شك في انه لا يكون عبادة
وان كان بصورة العبادة كالامساك يوم وليلة بقصد التقرب بل
هو بدعة وضلالة وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر
على الاول يكون منهيا عنه ومرخصا فيه باعتبارين ويكون مندرجا
تحت القاعدة السابقة او جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ويجري
فيه ما تقدم من الكلام من الجواز وعدمه ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه
او بوصفه الذي لا يفارق اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء ايضا

بر واما الثالث فكقولنا لا تقرا جهرا فان القراءة مامور بها بالامر المطلق
هي ايضا منهي عنها وفي حكمه لا تجهر في الظهر لانه يرجع الى قولنا لا تقرا جهرا
واما الرابع فكقولنا صل ولا تصل في المغصوبة وهذا هو الذي ينبغي ان
يعنون بقولنا النهي عن العبادة او المعاملة هل يستلزم الفساد اولا واما
النهي عن الشيء الخارج المفارق فكانه لا شبهة في عدم اندراجه في عنوان
المسئلة الا على تقدير كون العبادة او المعاملة فردا للمنهي عنه ايضا كما انها
فرد للمامور به كالصلوة في المغصوبة على تقدير تعلق النهي بالغصب لا الصلوة
فان الصلوة في المغصوبة فرد للغصب ايضا كما قال المحقق في المسئلة السابقة
اذا عرفت هذا فنقول انه قد عرفت ان متعلق الامر والنهي في المسئلة الاولى
كليين يكون بينهما العموم من وجه وسكت عن العموم المطلق وكان في
تلك المسئلة متعلق النهي على الظاهر امرا غير العبادة كالغصب ومتعلق الامر
نفس العبادة كالصلوة وقد جمعهما المكلف عند هذا البحث في بيان حال العموم
المطلق وهو ان يكون المامور به على الظاهر طبيعة كلية تعلق النهي بفرد خاص
منها الجزء منه او بفرد معروض لوصف لازم او مفارق فظهر ان مثل النهي
في الحمد والنظر الى الاجنبية ينبغي ان يذكر هاهنا في البحث لعدم الانفكاك
لا مثالهما بيحث منفرد به في شيء وهو ان المصنف ذكر في السابق جواز الصلوة في
الحمام ولا ريب ان المنهي عنه هنا المثال الحضر من المامور به مطلقا فينا في انه لم يجعل
محل النزاع في اجتماع الامر الايجابي والنهي التحريمي في كليين بينهما العموم من
وجه ربما يقال يشمل عنوان هذه المسئلة ايضا نعم يحتاج هو ومن لا يقول
بالفساد في العامل مع القول بدلالة النهي عليه في العبادات الى
ان يبين ذلك لانه محل خلاف معروف وان لم يظهر حاله من المسئلة السابقة لان اجتماع

اجتماع

والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف فالعبادة الصحيحة باعتبار ومتعبد به تكون مرادا ومطلوبا للمكلف
فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة وهو ظ واعلم ان النهي قد يرجع الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وقد يرجع
الى جزئها كالنهي عن قراءة العزائم في اليومية بناء على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في
الفرائض النهارية وقد يرجع الى امر مفارق غير لازم كالنهي عن حركة اليمين بعد الحمد وعن التكفير وهو وضع اليمنى
على الشمال في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهي الفساد في الثلثة الاول ظ اذ مجامع الكل والملزوم مع فساد الجزء واللازم
ظ الفساد واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين فقهائنا فبعضهم يقول ان النهي مثل هذه الامور لا يوجب
فساد العبادة الواقعة هي فيها او المتصفة بها اذ هذه امور خارجة ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها
لفساد العبادة والامر مقتض للاجزاء

اجتماع الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لا يقتضي الا حرمة المنهي عنه وهو
عين الفساد في العبادة او مستلزم له لزوم ما بينا فاما في المعاملة فهو امر
يجتمع مع التحريم عند المصنف كما سيجيء وكانه قد كان مقصوده هنا البيان ولكن
عقد المسئلة كما ترى اقتضى لا اتى القوم **قوله** والدليل عليه **اقول** قد اومانا
الى محل النزاع هو الشيء الذي به امر ونهي عنه ايضا قال الفاضل الجواد والحق
واعلم ان الخلاف في كون النهي مقتضيا للفساد او الصحة ليس خلافا في النهي عنه
وانما هو في النهي عما امر به اولا وندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي
الفساد اولا ونحو فالنهي عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ
لا فساد ولا صحة بمعنى انه عبادة واصل الكلام ماخوذ من الذكرى
اذا عرفت هذا فنقول المقرر ان المنهي عنه لا يكون مرادا اليه الغرض منه الامتثال
الصلوة التي امر بها امرا مطلقا ونهى عن فرد خاص منها فنقول ان اردت
ان هذا الفرد المنهي عنه بعينه من حيث هو منهي عنه ليس مرادا فمسلم سواء
كان جهة النهي نفس هذا المعين او الوصف اللازم او المفارق وبالجملة ذات
الموصوف بنفسها او مع تحقق الوصف وعين تحققه ولكن المامور به هو
الطبيعة المطلقة او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف الذي
تحقق النهي بالجملة فاذا فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهي عنه فلم يات
بالمامور به اذ ليس هذا الفرد مامورا به اصلا واتى بالمامور به في ضمن
الطبيعة الكلية او الفرد لامكان انفكاكه عن الوصف الذي نهي عنه لاجله هذا
ولكن الاظهر ان في مثل هذه الصورة اعني الامر المطلق والنهي عن فرد خاص
الظ تخصيص النهي للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة بشرط عدم تحققها في
ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هاهنا قرينة على ان المط تحقق الطبيعة ولو في ضمن

اجماعا بمن يعتد به وبعضهم يقول
بفساد العبادة بفسادها وكان الامام
فيه انه يفهم من النهي ان عدم النهي
عنه من شرائط تحقق العبادة
الشرعية ووجوده مانع عنه فلا
يمكن تحقق العبادة مع وجوده

النهي عنه والحاصل ان المانع العقلي مفقود فلهذا يصح ان يقول الامر بعد
الاتيان بالفرد المنهي عنه انك وان عصيتني ولكنك اتيت بمطلوبي في
هو الطبيعة او الفرد المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو مطلوبي بنفسه
اذ عروض العارض مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض للعارض واما
تعلقه بذاته فلا مانع قال الفاضل المدقق في حاشيته كرعند استدلال
المحقق على ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات لغة وشرعا بقوله
ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه
مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به
ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا
هذا المعنى لا يخفى انه ربما امكن انفكاك المامور به عن المنهي عنه بان
يكون اللفظ المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على مصلحة في الجملة وان كان
منهيا عنه من حيث اشتماله على المفسدة **اقول** لا يخفى ان هذا الدليل
باي تقرير كان يفيد استحالة كون المنهي عنه مامورا به وعلى تقديرها
يقتضي النهي عن الفساد لغة وشرعا اذ الفساد اما عبادة عن عدم موافقة
المأتي به لارادة الامر سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهي عنه
غير موافق للارادة واما عبادة عن عدم سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان
بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الامر ايضا الشارع او غيره والصحة والفساد
بمعنى الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهي ولا دخل للغة
الشرع في هذا اللزوم ولهذا استدل صاحب المحكم فقلنا على عدم الدلالة
عطفا وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في ذلك وشرحها حيث استدل
فيها بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه لا يدل على الفساد لغة فلان

الفرع

بلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيء
كسقوط القضاء او موافقة الامر بالعبادة وحصول الملك بالبيع ووقوع
البينونة بالطلاق ونحو ذلك والظ ان ذلك لا يناسب وضع اللسان
اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب فلا يصح مقصودة لهما في وضع
النهي في لسان العرب وقد نهى عن الطاعة المعتبرة شرعا على الاسباب
الشرعية ويعتقدات فذلك نهي حقيقة فلا يمكن القول بوضع لفظ
النهي لذلك انتهى لانه ان اراد ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني للنهي
فالدليل الذي به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهي الدال على الحرمة
فمسلم ولكنه لازم عقلي للتحريم فيدل النهي عليه لدلالته على التحريم لغة
وشرعا وليس للوضع الشرعي مدخل في ذلك ومعظم مذهبهم ان
الدليل يدل على لزوم الفساد للنهي سواء كان المستعمل الشارع او
غيره من اهل اللغة وليس غرضه ان الشرع عين اللفظ مخصوص ملزوم الفساد
واللغوي ايضا وفعل ذلك لان التحريم المدلول للنهي والوجوب المدلول
للامر بحسب الوضع اللغوي عند هؤلاء الفضلاء وليس امرا مغايرا للوجوب
والتحريم الشرعيين نعم مدلولهما الشرعيين العقاب او ملزومه له ومعه
عين الثواب او ملزومه ولهذا التفوا في دلالة الامر والنهي على المعنيين
الشرعيين بل لا لمتها عليهما لغة واستدلوا عليه بذمة العقلاء من اهل
اللسان تارك المامور به وفاعل المنهي عنه وكذلك حال الصحة والفساد وكون
الصحة موافقة الامر بالعبادة لكون ان الامر اذا كان الشارع يكون امتثاله
عبادة وكون الفساد مخالفة الامر بالعبادة لكونه هو الناهي لا يقتضيان
ان يكون معنى الصحة والفساد اللازمين لامتثال الامر وارتكاب النهي

والحق ان يقال العبادة اذا لحقت بحيث قد علم من دليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا النهي عنه شيئا عنها فالنهي حينئذ لا يقتضي فساد العبادة المقارنة للمنهي عنه لما مر واما عدم ذلك فالظان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من الاوامر والنواهي متن

مغاير للصحة والفساد اللغويين والحاصل ان الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى اللغوي وكان له لازم عقلا او عرفا فالكتب المعنى او اللازم بسبب استعمال حضوصية كالنص الوجوب والصحة مثلا بالشرعي لا بمعنى انه معنى شرعي ولا اللازم انه لازم المعنى الشرعي قال بعض الفضلاء ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا غير الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه لا بمجرد استعمال الشارع لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي انتهى مع ادنى تلخيص واما نهي العرب عن الطاعات المعتبرة واعتقادهم ان ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا على ان الطاعات اذا اتى بها تكون فاسدة عندهم وهذا لا يدل على كون الفساد اللازم لمفهوم لفظ النهي مختلفا بحسب الشرع واللغة ثم الفساد في المعاملة ليس مدلولا للنهي التحريمي عنها لا لغة ولا شرعا قوله والحق اقول الشرطية واحتمالها اما ان تكون معلوما وجودا او عدما واما ان تكون مشكوكا فيها الاول والثاني يعلم حالهما في اقتضاء الفساد وعدمه مما مر وما ذكره المصنف هناك واما الثالث فهو صورة الشك فالظاهر الحاقه بالقسم الاخير في عدم الاقتضاء اعني المنهي عنه الذي لا اختصاص له بغير العبادة كما سيجيء اذ المعروض الاتيان بجميع ما امر به فالقول بان المامور به هنا الفعل بشرط مقارنته لترك ما امر به كقراءة الفاتحة مثلا بشرط ان لا يقرأ في اخريها امين غير بين فعلى مدعيه البيان ولكن الاحتياط يقتضي عدم الاجتزاء بعبادة وقع فيها ما نهي عن ايقاعه فيها قوله اذ جميع اجزاء العبادة اقول ان اراد ان من مجرد الامر بشيء عبادة والنهي عن شيء فيها يعلم الجزئية او الشرطية والمانعية فهو ممنوع اذ لا دلالة للصيغة عليه لا مطابقة ولا

غيرها

فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المامور به في العبادة ولا دلالة له على جزئيته للعبادة او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد طريق الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم وغيرهما بترك جعل اجزائهما وشرائطهما كما لا يخفى ثم لا يخفى عليك ان تعيين المنهي عنه انما هو مع التقدير اختصاص النهي بالعبادة فلو علم ان النهي عن الشيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مطلقا كالنهي عن النظر الى الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة اذ نعلوم ان المنهي عنه لا ارتباط له بالعبادة فهو المانع

المقام الثاني ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع والانكحة والطلاق وغيرها سواء كان النهي يرجع الى نفس الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات في الطلاق ونحو ذلك او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او الى وصف لازم كبيع الملاقيح والمنابذة والربا في نكاح الشغار ونحو ذلك ويكن اخذ لين من هذه في الاولين والدليل على اقتضاء النهي الفساد في هذا القسم من وجهين الاول استدلال العلماء فان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب الربوا والانكحة والبيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا للفظ النهي اذ لا يفهم سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء اذ لا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا بعد في ان يكون المصلحة في عدم شيء ولكن بعد وجوده تكون المصلحة في ترتب اثاره عليه ولهذا حكم شرعا بالتطهير اذا وقع اناء الماء في الاناء المغصوبة ويترتب على الوطي في الحيض اثاره من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج الاول ونحو ذلك بل الفساد انما يحكم به العقل في المعاملات من ظهور حال الناهي وقد وقع في الروايات ما يدل على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في باب التحريم من جملة مسائل عن احدهما انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي لقول الله عز وجل وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا لحرم على الحسن والحسين بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء وروى في الموثق عن الحسن الحجم

غيرها ولان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر والنواهي الدالة عليها فاحدهما الدلالة ثابتة ولا ينفعه قوله فليس لاحد ان يقول اقول ما الذي منع من ان يقول احد ان الامر بشيء في شيء وان دل على وجوب المامور فلا يدل على كونه جزءا او شرطا قوله ولو صح هذا القول اقول ان كانت الجزئية والشرطية مفهومتين من الامر الدال عليهما فلا نزاع في بطلان الكل والمشروط بترك الجزء والشرط وان اراد كونهما مفهومتين من مجرد الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا فيمنع الفهم كما مر وينفرع عليه بطلان الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم بان المكلف بترك ما امر بايقاعه فيهما او هل هذا وامثال الامر افرادا المتنازع فيه قوله الاول استدلال العلماء اقول قد استدل بهذا الدليل على كون الفساد مدلولا شرعيا وتقريره ان النقل الى الصحابة والتابعين وفي الجملة المحاورين بالاصطلاح الشرعي انهم احتجوا بالنهي عن شيء حكموا بفساده اي عدم ترتب الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للنهي فيتعين ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم بهذا الجعل هو ان يحكم في معاملة نهي عنها بانها لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى ان يعلم اللزوم عرفا او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان هذا اللزوم امرا جعليا لا عقليا فيمكن تخلف الملزوم عن اللازم فيصح في بعض الموارد ان يصرح بترتب الاثر مع النهي وبعض استدل به على كونه الفساد مدلولا لغويا ايضا وحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان ايضا فحملهم النهي عن الشيء على فساد المنهي عنه يدل على انه في لسانهم يدل عليه قال السيد رضه وهو من الذين يقولون بالدلالة شرعا الواجب الذي يقتضيه عرف الشرع يقتضي فيه ما صحح

ولا يجوز تزويج النصرانية على المسلم ولا على غير مسلمة قال لم قلت لقول الله عز وجل ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال فما تقول في هذه الاية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقلت قوله ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نسخت هذه الاية فتبسم ثم سكت وروى عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر عم قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر عم عن قول الله عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر فان الامام انما استدل بالنهي على التحريم متن

ورسوله عليه وآله السلم ان يقتضي بالفساد المنهي عنه وان لا يتعلق به الاحكام الشرعية بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهي عنه في هذه الاحكام كالمامور به منه بذلك اتباعا للدليل انتهى والجواب الثاني ان الدلالة لغة وشرعا انه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع على ان الصحابة ومن يليهم ما حكموا بالدلالة بل حكموا بالفساد بما كان يحكمون به من دليل خارج لعله فهذا الدليل لا يدل على دلالة النهي على الفساد لا لغة ولا شرعا والحق انه ما بالتتبع يحصل الظن بعدم ترتب الاصل فيما نهي عنه عدم ترتب الاثر لو وردنا المناهي المجردة عن قرينة ودليل خارجي ثم تصريح المعصوم بعدم ترتب الاثر عليها اذا عرفت هذا فاعلم ان المتوقف الدلالة المطابقية والتضمنية بقوله وليس الفساد مدلولا للفظ النهي ونفي الالتزام بقوله ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام ثم قال بل الفساد انما يحكم به العقل من ظاهر حال الناهي فلعله اراد ان عبارته متلازمة لا يرجع ظاهرها الى معنى محصل ولم يتبين الناهي بكونه شارعا ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما كانت تاثيرها بجعل الشارع وليست اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذي يصير الشيء سببا ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما نهى عنه مؤثرا مستقلا لا ثبت لغوا وباطلا واما اذا كان الشيء سببا حقيقيا كالنهي عن قتل انسان لا يقتضي عدم ترتب الاثر على المنهي ولا يحكم به العقل ايضا على الظاهر بل خلافه تاما يستفاد من حرمة المنهي عنه وكان في الوجه الثاني تاييدا لمراده من هذا الكلام قوله لا يجوز تزويج النصرانية اقول هذه العبارة لا تدل على ازيد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل ولا تنكحوا المشركات نعم ان قال الراوي بحرمة النصرانية عسى ان يفهم منه عدم حلية الوطي وهو من الاثار المترتبة على التزويج و

قوله

ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصور بطلان النكاح كما في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الاية وروى في الحسن به عن زرارة عن ابي جعفر عم قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما فقلت اصلحك الله ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا تحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر عم انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز وروى الشيخ عنه ايضا فقلت لابي جعفر عم فانه اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر عم انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباههم فانها يدل على ان فساد النكاح اذا كان معصية لله ثم وروى في الحسن عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عم من طلق ثلثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل به فمن خالف لم يكن له طلاق ووجه الدلالة ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به والروايات فيما يدل على الفساد الكثر من ان يعد ويحصى فليتدبر فيها الثاني ان العلوم الاثار والاحكام الشرعية ليس عقليا بل هو بجعل الشارع فيتبع الاحكام الوضعية للتاثير عن الامر فلا يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي ومع تعلق النهي بها ما لم يحصل العلم ولا الظن بان الشارع جعلها معرفا لشيء من الاحكام نعم ان علم في معاملة ان الشارع جعلها معرفا للاحكام مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها او لوصفها او لم يكن امكن الحكم بترتب اثارها عليها مع حرمتها لكن الوجه المذكورة لكن الظن ان مثل ذلك ليس واقعا في احكامنا هذا ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن البيع وقت النداء فهل يوجب الفساد ام لا والحق عدمه لما عرفت في مثله من النهي في العبادات بان يتوقع اختصاص النهي وعدمه بعدم ما نعية المنهي عنه في صحة المعاملة فذكر ان المنهي عنه ما نعا من ترتب احكامها عليها ويجري فيه الدليل المذكور فتدبر

قوله لا ينبغي نكاح اهل الكتاب الظاهر منه العقد فلا يدل على الحرمة فيه فائدة هو ان لفظة لا ينبغي يفهم منها التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول الا ان يدعي وجود القرينة له وكذا الكلام فيما يفهم من الحديث بلية قوله ومعلوم اقول من ابن علم انه قال السيد رضه في جواب من قال ان النهي لو لم يعقل منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد وكان لما يعقل من قوله عز وجل حرمت عليكم امهاتكم الى اخر الاية فساد هذه الانكحة وبطلانها نحن نقول ان التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا في النهي وانما علم فساد نكاح الامهات بغير وضع النهي في اللغة وعلى الجملة بدليل انتهى انظر كيف قبل التحريم ومنع الدلالة على الفساد فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه قوله فمن خالف لم يكن له طلاق اقول وجه الدلالة ان نفي الطلاق قد يتحقق بنفي نفيه فهي صحته وتظهر ثمرته مع عدم وجوده واما قوله المصنف ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به فلا يدل الا على ان المنهي عنه مخالف للمامور به ولا نزاع فيه انما النزاع في ترتب الاثر على المنهي عنه وصحته قوله الثاني ان لزوم اقول هذا الوجه لا يدل على طرفي النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله ولا يحكم بترتب الاثر وهو معنى الصحة في المعاملة الا بعد العلم او الظن بكون المنهي عنه سببا عند الشارع كالمامور به قوله العام اقول عرف العام بتعريف اورد على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والجموع المنكر والعشرة لان جميع هذه مستغرقة لما يصلح لها من الاجزاء وهي الاثنان والثلثة والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالجموع المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزائها لا جزئياتها

الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى المخاطب او اليهما كما لا يخفى وكان المحكوم عليه الفرد الموجود في الخارج كما هو الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي موجودة سواء كانت موجودة في ضمن الكل او البعض وكلا منهما من حيث هي موجودة صح الكلام المحكم عن اللغو وصار بليغا عبر وا الجنس هكذا فاعلم ان القرينة الخالية قد تكون في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم وذلك من جهة ان المفرد المعرف بلام الجنس كالعهد خارجي ومثل له بالمثل المذكور ثم قال ومع قيام القرينة على ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار وجوداتها علم انها تارة تارة تارة اما ان يراد الوجود الحاصل بجميع الافراد او بفرد غير معين لكن ارادة البعض ثانيا للحكم اذا بقي للتحليل بيع من البيوع الى غير ما قال المصنف قتل واما قال غالبا احترازا عن قرينة العهد الجنسية كقولك لا يبيع المؤمن والمشرك او عالا قرينة وبحيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا عنيدا لقول الرضا المؤمن منه انتهى وقال المحقق ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وعدو من حكم فان قرينة حال تدل على الاستغراق لم يبعد ذلك ويظهر مما ذكرنا من المعاني ان المعتبر العلم بعدم العهد فلا يتوقف الحكم بعدم العلم بالعهد الذي يخيل صورة الشك ايضا كما هو ظاهر المصنف وهي التي تكون معها قرينة معينة للعهد لا معينة لغيره اقول ان المنكر لعموم المفرد لعله القائل بان الاحكام الشرعية ما تتكرر اقتضاء صريحا كما هو ظاهر لك وما يتكرر ان يكون حقيقة فيه وان كان بطريق الاشتراك فالاولى قال باشتراكه بين العهد والاستغراق كما يمكن ان يجعل الى ما علمنا او ظننا عدم العهد فكلامه الذي خلط الحق بالباطل الا ان في الحقيقة الاذن والحمل على غيره محتاج الى قرينة تجوز والمفروض عدمها او حاجته الى

المقدم

الى المقدس القائل بان ارادة المعين ممتنعة وارادة فرد ما لا معين لها الا لتاكيد كلام وتقويته ولا يجوز لمدان يقول ان العهد الخارجي غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق لان مع احتمال اللفظ للمعين المحقق يصير مجملا ومع وقوع المجمل في الكتاب والسنة ليس يعرف انه يجوز في القرينة حين الصدور وعدم ظفورنا بها وان قال باشتراكه بينهما او بين الحقيقة من حيث هي وبنفي ارادة الاخير لامتناع ارادة الماهية مع تعين العهد الذهني تقويته ايضا كالسابق لا يجوز لما رضا القول بالعموم مع الشك في العهد الخارجي لما تقدم فيكون مجملا عنده ايضا واما مع العلم او الظن بعدم العهد فيحمل على العموم والتقرير كالسابق وان قال بالاشتراك بين الاستغراق والحقيقة وقيل ان الحكم الشرعي اذا ارادة الحقيقة ممتنعة لما مر فيتعين الحمل على الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد الخارجي والذهني على ان لا يخفى ان ارادة الاخير لما سيتوهم الاحتمال وهو المناسب لتحليل المصنف وليكن ذلك طالب بالتامل فان ما ظفرت في الذهن ان قال باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيحمل على الاستغراق في الاحكام الشرعية اذا لحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم او مظنون والا فهو مع انه مجمل لا يخفى لما تقرر ان الاستغراق لا يحوج الى التعليل بان العهد غير معلوم كان مع احتمال المرجوح اولى من الاول وان قال انه موضوع للحقيقة غير ضعيف الحمل على الاستغراق بالقرينة ارادة الحقيقة وان كان معنا حقيقيا فيصير اللفظ مشتركا بين ثلثة معان مجازية والذهني لا يخفى لدفع العلم بعدم العهد بغير الاستغراق ولا يجوز لما ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد كان مع احتمال المرجوح

مدرسه عالی شهید مطهری

وايضا يحتمل الاستثناء دليل العموم اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولا الاخراج لوجب الدخول ولا يكفي القطع وهذا لا يجوز دايت يد جالا الآتي ولو سلم صيغ العموم مخصصة فيما اوردناه فتعلم واعلم ان الجمع المنكر كالجمع المعرف في عموم ما ذكره المعترف في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه

موقوفه

عليه لكونهما معا مجازين فظهر ان تقليل المعترض الظاهر بانه لا استغراق الا ان يكون عرضا ان العهد وان كان بعنا حقيقيا لا استغراق الكثير مجازا الى امور ثلثة العهد بين المتخاطبين او كون المعنى معهودا في غير هما والاصل عدمه فينظر عدم العهد وتضم باقي المقدمات السالفة حتى تتعين الاستغراق ويحيد شراصا لعدم القائل اللازم في الاستغراق وبسبب عند نقل كلام من الشهيد وبه يظهر ما اعترض به على العموم مع الاشتراك كما سيجئ في الجمع المنكر قوله وايضا يحتمل الاستثناء دليل العموم قوله هذا الدليل يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها اذ محتمل الاستثناء اختصاصها بالاحكام الشرعية قوله وهذا لا يجوز دايت قوله لان زيدا وان صلى ان يكون من جملة الثلثة الذين لا يعلم حالهم او من جملة الاثنين لا القائم ما على اختلاف الرايين في الجمع ولكنه لا يصح هذا لولا الاستثناء قوله وليس صيغ العموم قوله قال الذهبي العام بعد ذلك صيغ لغوي تفيد العموم وان وقع في كثير منها التخلف كما مر معاشر بعشرة فانه قد قالها جميع الزنانير فخرج الاداة عليه قائما او كلا المصدر بوقوع فعل المستقبل مثل يجيني مالم يقع في حيز الشرط والاستفهام وان تقدم عليها ما هو من حيثيات وابن والمذ فانه اذا اتصلت بها صار مفردا واما ايا وايان اذا كم المستفهام واسم الجمع كالناس والرهط والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتهما وجمعهما اسماء الاشارة الجموعة مثل هؤلاء واولئك النكرة في سياق الاستفهام الانكاري فخرجت بقولها تفيد العموم ما اذا كان الكلام مبنيا على الدوام او وجد الدوام ادعاء وقولها في النفي لاداة العموم في الاثبات واسماء الفعل اما على بعيد وفعول لا يبعد قوله واعلم ان الجمع المنكر قوله الحكم بعموم الجمع المنكر في الايجاب يتعلق بقلم الكاتب الا ان كلا يكون الحكم على ما هيته المجامعة مع جميع جزئياته وكلا عليها من حيث هي

مرتبة واحدة فالحق اللفظ بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها
على الاخر ومعنى العهد هو ان المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل
العرف واستعمال اللفظ وذلك المفرد انما كان لاجل عرفهم واستعمالهم
لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا بينهما اعني متعارفا
استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون هناك قرينة معينة
كارادة المعهود المعين لا قرينة معينة لذاك فرض هنا فتقول العهد
وغيره اما متساويان او احدهما ارجح من الاخر واما على الاخير فلا تخلو
ان المعنى الراجح يكون هو اللفظ والمحمل على اللفظ متعين اجماعا واما
على الاول فتعليل الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره
بالنسبة الى الاستعمال بل يفيد ان المعنى يفتقر بتعلق الحكم الشرعي
بالفرد المتعين لعدم علم او ظن لتعلق الحكم بغيره والاصل عدم
واما التعلق بالفرد المعين فهو معلوم او مظنون وهذا معنى ما اذا
دار اللفظ بين العهد والاستغراق سواء كان الاستغراق مقصودا
من اللفظ اولا وبالذات او كان لازما للتعلق الحكم بالجنس كما قالوه
في افادة اللام اختصاصا جميع افراد المحمد بالذكر في قولنا المحمد
اذا كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله تعالى وعلى ما اذا كان دائرا
بين العهد والجنس والاستغراق على ان يكون المراد من الحكم على الجنس
الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد
اي بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظهر لي وجه كون
اصالة البراءة يقتضي ان لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما
ثبوته للفرد المعين فلا كانا وادة الجنس بالمعنى الذي قلناه واما قوله

وكان تقديم قرينة مرشدة اليه فالظاهر ان اراد قرينة معينة كارادة العهد
لا المعينة له والا لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا فتقديم العهد كما
يظهر لوجه كان لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على
احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والقاضي اتفقا على ان
الجنس والعهد معا في قوله تعالى ان مع العسر يسرا لم يرجحا العهد و
هذا الذي قلناه اي عدم الترجيح من جهة اللفظ واستعمال جار في
الجمع ايضا اذا دار بين العهد والاستغراق نعم قد يدعى الحمل على
ان العموم غالب والعهد مغلوب بحيث صار العموم متبادرا منه دون
المعنى المختص الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد وهذا كله
متعلق بالوضع وتقيد ومبني على افادة المعرف لنفس العموم لا بتوسط المقام
الخطابي واما عبارة المعالم فهو قال ان افادة العموم انما هو مع
عدم تساوي احتمال العهد والجنس في العهد ظاهر ويظهر مثله مع
رجحان العهد وتساويه مع الجنس وتقدم العهد لانه اذا كان مقدما
مع التساوي فمع رجحانه يكون اولى بالتقديم وان كان ظاهر عبارته
موهما للخلاف فكان عدم تساوي احتمالي العهد والجنس صريح مع
رجحان العهد ورجحان الجنس لا مع لرجحان العهد مع التساوي
وعدم مع الرجحان فيتصور حاصل للامرين مع رجحان الجنس على
العهد يحمل المعرف على العهد ولم يذكر حال نسبة العهد والاستغراق
والجنس ولم يذكر حمله لاجل رجحانه الاستغراق مع رجحان الجنس
على العهد فنقول مع رجحان الجنس على العهد اما ان يكون منظورا فيها
على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجحا فعلى الاول لا معنى لترجيح

 قيل ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل
بل هما بالاحوال اذا تطرق الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط الاستدلال واختاره الاول قوم وبالغ
وبالغ آخرون فيه انه اقسام الاول ان يسئل عن واقعة مطلقة في الوجود والنبي والامام مطلع عليها والحق
فيه عدم افتضاء العموم لان الجواب يصرف الى الجهة الخاصة للواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني
ان يسئل عنها بعينها مع احتمال اطلاعه عليها وعدمه والحق فيه القول الثاني مع عدم ترجيح للعدم لان
الثالث ان يسئل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان في الواقعة ان كانت لها جهة شايعة
تقع فيها لما عليها فالجواب لها يتضمن لها فلا يستدل به على غيرها وان كانت جهات وقوعها احتمالا ترجح
لا مرجح لشيء منها في نفسها فهي

العموم وكذا على الثاني واما الثالث من رجحان الاستغراق فيه ظاهر هذا
مع مرجحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما ولا ادري ان
ملاحظة رجحان الجنس على العهد اداء حاجة اليها في ترجيح العموم على
الجنس او العهد اذ يكفينا ان نقول مع رجحان العموم على العهد و
الجنس يحمل على العموم ومرجحيته يحمل على العهد ان ترجح على الجنس
او ساواه او يحمل على الجنس ان ترجح هو والعلم عند الله سبحانه وتعالى
العموم من حيث هو هو في حقيقي للعرف بل بما انه من حيث هو مراد
في الاحكام الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه الحقيقي لحد
الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع في كلام الشارع يحمل على العهد
مع رجحانه على المعنى الحقيقي الاخر ولذا مع التساوي لا يحمل على الاخر
يوجب شغل الذمة بما لم يرد والاصل عدمه وحمل على الجنس لا يضر
لان المراد اما الماهية من حيث هو واراداتها ممتنعة لان الاحكام الشرعية
انما تجري على الكليات بما جنسا وجودها واما الماهية من حيث هو هو
في ضمن فرد ما وهو المعنى الذي قلناه من كم ويجاب على الاستغراق
مع مرجحية العهد كان الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد
من جهة اراحة من اللفظ ولكن القرينة الحالية وهو ما ذكرنا من
ونقلناه من كم عين ارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من ان
ارادة الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او ذينا لا
مع انتفاء المقام ينزه هذا الاحتمال قوله قبيل ترك الاستفصال
اقول ملخص القول مع ضم فوائد ذكرها مع ما قاله المعرق شيخنا الشهيد
قدس سره وعمدة شيخنا البهائي الشهيد الثاني في هذا ضم ما يحصل بالجملة

وان السائل اما ان يسئل عن واقعة وقعت او وجود وهي محتملة لان يقع
على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسئل عنها على تقدير
وقوعها وهو يعتقد انها تقع على وجه لك ثم ان تلك الوجوه اما ان يكون
بعضها ارجح من الاخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول والثاني
عارفا اما ان نعلم ان السؤال عن عالم بما وقع او نعلم انه الذي وقع او
نعلم عدم اطلاعه عن الاول لا نعلم حاله عن الاول والثاني نعلم الجواب
العموم بل يحمل على ما وقع سؤاله كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه اراجح
او لا مرجح فان عملنا على ذلك والا فينبغي ان يحكم على احد من
المحتملات والقرائن الدالة على احد الامرين فان قال على الثاني فان
كان احد الوجوه ارجح من حيث الواقع فيحمل عليه والا فيحمل على العموم
ولكن هذا بين لنا العلم بعدم اطلاعه اللهم الا ان يبتلى به وعلى الثالث
يحمل ايضا على العموم لا صالة عدم العلم عند من يرى مثل هذه
الاصالة اصلا يترتب عليها حكم شرعي والفرق بينهم وبين هذا
القسم بالاجمال كما ترى والعلم عند الله سبحانه وتعالى وبقي هنا اني بحثت
الاستقصاء انتهى لتحقيق امثال هذا الاصل ثم بناء بحث يقول تقدم
لعدم الاطلاع على الواقعة وهو حادث ولا شك ان عدم الحادث
يقطع به وباستمراره الى حدوث علة وجوده وذلك مع حدوث العلم
فلا تنتفي اليقين بالشك ولكن فيه شيء وهو انه قد صدق قولنا لا شيء
من العلم بحاصل لما قطعا لم صدق نقيضه وهو قولنا بعض العلم
حاصل لنا قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا العزو الحاصل من
العلم وان كان مدركه يقينا لكنا لم ينقصر بخصوصه قولنا بعض العلم

فالكلام العموم إذا عدم الانصراف إلى شيء منها يوجب الغاء الدليل والصرف إلى البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الكلام
وصيغة العموم والظاهر المرتفعة وإلى الذي يغير العقل بالعموم بترك الاستفصال فإنه قال إذا استفصل من
حكم المقال فلا يجوز بمن ثلاثة أقسام أما أن يكون علم اللفظ كما إن يقول كل مطر فعليه الكفارة ونعم
الثاني أن يكون الجواب في المعنى عاما نحو أن يسأل إنسان من رجل أفطر فيدع الاستفصال فإنه يعلم أن المطر
يقول لهم الكفارة فكأنه قال إنسان من أفطر فعليه الكفارة والقسم الثالث أن يكون السؤال خاصا و
الجواب مثله ش

حصل إنه ولكن دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك
في عدم بتوسط يقين بعدم اعتبار هذا الشك وشأنه الذهن عن تفتيش
اليقين بالشك لا ظهور له وإلا لم يكن خلاف ظاهرا فيكون النهي للكراهة
بالنسبة إليه محالا فكيف يجوز لأحد أن يحكم بمقتضاه فالمقرون بالحصر
والجواب قد يرد ما الثاني وهو السؤال العام يقع بعد فيما تقدير يحكم
بعض الوجوه وعصمهم يحمل عليه إذا الظاهر المجيب إحاطة بحكم الغالب
الراجح والا فالظاهر من حال مجيب عالم بأن شيئا ينفع عما وجوه مختلفة
يكون الحكم باختلافها وفي مع ذلك يجب بحكم واحد من غير استفصال
أن حكم جميع الوجوه عنده واحد اللهم إلا أن يقتضي المقام الإبهام
والإجمال أو يكون أن يكون الجواب حكما لبعض الوجوه وإخراج البيان
لمصلحة إما فالحكم ينصرف إلى البعض المعين والواقع لا اختصاص له
فلا يلزم الترجيح بلا مرجح لعلمنا بين الحكم بهذا الانصراف لعدم علمنا
لا بوجه أن الظاهر العموم فإن إرادة الخصوص وعدم البيان منافي ما تقرر
من أن الحكيم لا يطلق ما يوهم خلاف مراده من غير قرينة وبيان لأنا نقول
إذا ورد لزوم عليه حين الخطاب فهو كما نقرره هذا فيكفينا
الحكم بهذا الظاهر عدم علمنا بما اقتضى المقام الإبهام ولا يجب إذا علم عدم
الاقتضاء أذهن المكلفون بالوقوف عند ما يفهم بالعموم فظهر أن إفادة
ترك الاستفصال العموم في هذه الصورة ينبغي التفتيش لعدم علمنا
اقتضى المقام الإجمال قوله فالظاهر العموم قلنا هذا الكلام لا يطابق الدليل
لأن هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا إذ مقتضاه هو أنا لما لم
نعلم بين العمل فلا يجوز لنا العمل بدليل الحكم لا علم لنا بترجح بعض

الوجوه

ان اردت ترجم البيان عليه قبل وقت
العمل فهو نقول إذا رد البيان بعد وقت العمل
فهو البيان

فيه بعين لا يجب عموما قول هذا
واما مثالها على الذي ليعبر عنها الفقهاء
بقولهم هذه قضية عين

يجعل محل الفعل فكلاهما يدل على أن ترك الاستفصال بمنزلة العموم ش

الوجوه فاختصاصه في الواقع بالحكم فلو صرفناه إلى البعض لزم الترجيح
من غير مرجح فالواجب علينا أن نحمله على العموم أخذا بالمتيقن
كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا يتوقف في الفتوى ويحتاط في
العمل فإن كان المراد بالعام ما يشمل التوقف فعدم جوازه مما لا نقتضيه
ومصرشوق إلى رابع لما ذكره قوله فيجعل محل الفعل قلنا ذكرته والذي يغير عليه
هو في عدم فائدته للمعترض فما شاء بهذا القول إلى القسم الثالث مثل
قال رمضان وفعل فإنه لا يخرج من وجهين أما أن يكون الوجه الذي وقع عليه
غير معلوم فجواز أن يأخذ منه من يد جعل لكل من غير أن يعلم جهة لجواز
بعينها فيكون ذلك جهلا وإن يعلم الجميع مثل أن يقضي بالشاهد و
اليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعميمها ولو كان الدليل قائما
دعوات دعوى كل المدعين والمدعى عليهم وهذا الحكم إلى غير مختص
لأن لا يجوز أن يجيء فيمن أفطر في شهر رمضان بأي جهة كان فطره عليه
الكفارة بأن روى رجلا أفطر في شهر رمضان فأمره بالكفارة
لأن ذلك قضية عين واقعة قال الشيخ وهذا عندي فرق بين أن
الاستفصال وقضايا الأحوال أن الأحكام إذا كان لفظ حكم من النبي
بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة فيزيل الحكم
من غير استفصال عن تلك القضية لكي لا وقعت فإن جوابه يكون
شاملا لتلك الوجوه إذ لو كان مختصا ببعضها والحكم مختلف لمتنه
السهو والمناقضة في الأحوال فيما لو قايع التي حكاها الصحابي ليس فيها
سوى حكم بعد سؤال عن فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك الفعل
وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكون حمله على صورة منها

وسواء قلنا بأن ذلك العام مع حقيقة كما هو الحق في أغلب صور القضية بل الأقل أو قلنا أنه مجاز وفاقا
لمن تكلم في هذه المسألة من أصحابنا والجمهور العامة وعند البلخي إن حضر بمتصل

لكل رجل فالعام دليل فحي ما كونه دليلا فلان جهالة المستقل لا يتقدر
إلى العام بل هو يدل على بعد قوله وما كونه ظنيا فلتكن الشهرة بين
كان كل ما يزيد يحتمل كونه خاصا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج أقول إن
القائل الرجل قد أراد الاستغراق الحقيقي فلا شك في ذلك
وإن أراد العرفي فلا يدل الفعل على التخصيص إلا بدليل عند إرادة ذلك في
مثل هذا الكلام المخاطب بأن يكون ممالا يعرفه العادة يحكم بمنعها
فقوله لأن كل فرد يحتمل كونه خاصا جاهلا قول إن أردت أن الأفراد التي يتخيلها
اللفظ عرفا فلا نسلم احتمال الخروج وإن أردت عنها فلا يسلم عادة قوله
وسواء قلنا بأن ذلك العام أم لا اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص
هل هو مجاز أم لا فذهب بعضهم إلى أنه حقيقة فقط بمعنى أنه مستعمل في
الباقي بصورة حقيقة لم سواء خص بمتصل أو بمنفصل وينظر بين بعضهم أنه
حقيقة فقط بمعنى أنه مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم وسيأتي الكلام
في المجاز الأول من المقصد الثاني إلى أنه هو الحق وذهب بعضهم إلى أنه
مجاز فقط وذهب أبو الحسين إلى أنه ليس بحقيقة ولا مجاز بل هو واسطة
والخاص حقيقة في الباقي ولا شيء من جزئيه بحقيقة ولا مجاز إن خص
بغير مستقل كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز إن خص
بمستقل عقل أو نقل وههنا مذهب آخر لا نعرفه لنا في نقله وأحق من
قال بأنه حقيقة في الباقي فقط بأن اللفظ كان متناولا للباقي قبل
مجاله لم يتغير وإنما الحادث عدم تناول المخرج والجواب عنه أن تناوله
للباقي لم يصر لا يستلزم كونه حقيقة فيه إذا كان تناوله من جهة وضع
له ليس كذلك وإنما تناوله لأن من الكلام عدم استعماله في الحقيقة قوله

ثم ذكره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه عليه السلام لغيلان حين أسلم
عن الحج عن امهما بعد موتها ولم يستفصل هل أوصت بالحج أو لا وذكر لقضاء
الاعرابية امثلة منها حديث أبي بكرة لما ركع دون الصف
حتى دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصا فلا تعد إذا يحتمل أن يكون
الشيء غير كثير عادة كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى حجة للحنفية
حجة على جواز المشي في الصلاة مطلقا وإنما اطنبنا بالنقل لما فيه من
العوائد التي خلت عنها أكثر المختصرات الأصولية قوله الآن مثاله
في تنقيح المناط قال في الحيض من الأدلة العقلية الدائن ما يقترن
بحكم على وجه يفهم منه أن علة لذلك الحكم فيلزم جريان هذا الحكم في
غير هذا المورد ما اقترنت به وليس بدلالة التنبيه والإيماء نحو قوله
اعتق رقبة حين قال له الأعرابي واقعت أهلي في شهر رمضان فإنه
يفهم منه أن علة وجوب العتق هي أو اقعة فيجب في كل موضع تحققت فيه
هي محذوف أعلت العلة وعدم دخليته حضور الواقعة فإن مناط
الاستدلال والكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المتن
حيث حكم بجريان تنقيح المناط القطعي كما إذا قيل لمن صليت مع النجاسة
منهيا عن أعلى صلوتك فإنه يعلم منه أن علة الإعادة هي النجاسة في
البدن أو الثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلاة قوله تخصيص
حكم العام بمبين قوله أما قيده بالمبين لأن التخصيص بالمجمل كقولنا هذا
العام لم يرد به كل ما بيننا فلو أو قلنا المشركين الا بعضهم بغير
من الجزية فقال إن كان بعض لجنسه فلا دعي الجزية إذا كان المخصص
مستقلا كالعقل نحو قوله الرجال في الدار فإن العقل يحكم بعدم الشمول

لا

بتوسط عدم ارادة الكل من اللفظ او ما نابه فالباقي بالعتبار استعمال
اللفظ فيه وارادته بنفسه منه وهو مستلزم للمجاز واستدل لما اختاره
المصنف بان العام لا يفيد البعض الا اذا افاد الخصوص شائعا وكونه غير
مستعمل في شيء اصلا خلاف الاصل والظاهر مع انه يقتضي كون المجموع المركب
اسما للباقي كما يتولد عند الجبائي في الاستثناء وفي مثل قولنا الدار
عشرة الا ثلثة ان للسبعة اسمين مركب هو هذا ومفرد وردا بانه خارج
عن قانون اللغة اذ ليس في اقترانهم تركيب من ثلثة الفاظ ولا يعرف الخبر الا
منه وهو غير معتمد كما علم ذلك علما بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق
بين المستقل وغيره على هذا المذهب فقال بعض الاعاظم قدس سره ان
الفرق بين المستقل وغيره في هذا المعنى وان كان مما يتبادر اليه الاوهام
الا انه لا يمتنع ان يراد باللفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى
بعضه بعونة الخارج من سمع او عقل فاتضح بحكم والحاصل ان النزاع
في هذا المعنى لا يدور على الخلاف في وضع الواضع انه ماذا اذ فعل
الواضع معلوم بالضرورة وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى
اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف في الحكم واحال
الامر البيه والاغراء بالجهل اللازم وشائبة دعوى تجريد لو سلم
لا يجدي اختصاصه باحد الوجهين فالصواب جعل الفرق بين الامرين
فان قلت لما كان الحكم على الباقي بعد التخصيص كان ارادة الزائد فيما
مستدركا لا يتعلق به غرض في الحكم والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا
مثله جار في غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول لما كان ارادة الزائد
عند التخصيص بغير المستقل لا تتعلق بها غرض ولا يجدي بطايل لا تستدرك

والقول

والمحل ان العائدة لا تختص بالحكم والاسناد الا ما هو الغرض الاصلي بل
يتعلق بالزيادات عليه لغرض في الكلام ويتصور الكلام على حسبها
بصور مختلفة هي محط البلاغة ومناطها ويتعلق حسن اقانين
الكلام وارتباطها على ما تقرر في المباحث من البيان في الفرق بين المعنى
الاول والثاني واستدل من قال بانه مجاز مطلقا بانه لو كان حقيقة
في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة
انه ثبت كون العموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف بحسب المفهوم
وقد تقرر كون حقيقة غير لها فيكون حقيقة في معنيين مختلفين
وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الغرض وقع في مثل اذا
الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها بدئ اصل الوضع وهذا
يتم بعد ابطال قول ابي الحسين كما ذكرنا يقول بكونه حقيقة ولا يجازا
فلا يلزم الاشتراك وليس المجموع من العام والمخصص من صيغ العموم
حتى يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك الذي فرض انتفاؤه
ولكنا بينا بعد ابطال القول المختار للمصنف ان ارادة العموم من
لفظ العام وان ارادة الباقي طرا بعد التخصيص يعني ان الاسناد
الى الباقي وقع بعد اخراج البعض عن العام ومن اين يتيسر لهذا القائل
ابطاله واستدل ابو الحسين على انه حقيقة ان نحو يرجع المستقل بان
القائل اذا قال اضرب بني تميم الطوال اوان كانوا طوالا او الا من دخل
الدار منهم فالمعنى البعض المجموع الامرين فيكون مجموعهما حقيقة فيه ولم
يعن بالعام وحده الا مستغرقا وان كان استعماله في البعض تقضيا كما
البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن العام وحده حقيقة

والبصري انما لفظ العموم عند قبل التخصيص لا مثل السارق والسارقة الغير المتبين عن النقاد والمزور عند
المصيبا ان كان مصيبا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة المفتقرة الى البيان قبل اخراج مثل الحائض وقبل
بحيث ذا قال الجمع وقال ابو يوسف ليس بحقيقة مطلقا ووجه الاول تبادر كل الباقي من العام المخصص وظهوره
فيه كظهوره في الكل وقبل التخصيص فان المدارك المحاورات على ارادة العموم المخصص من دون نصب قرينة
غير كظهوره في الكل وقبل التخصيص لا يوقف المخاطب على الحكم بالمراد ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة
الخصوص عند التخصيص لا يوقف المخاطب على الحكم بالمراد ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة
كل الباقي والمنكر مكابر والثاني انه اذا قال اكرم بني تميم واما فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج

ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان نصر يستقل من نقل او عقل بان اللفظ وضع
لغة للاستغراق فاستعماله في البعض استعمال في جزء المسمى فتكون
مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان التفقه انما يلزم على تقدير
الحكم على العام وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد الاخراج اسند
اليه الحكم ويظهر منه الجواب عن الثاني وقد عرفت ان الفرق بين
المستقل وغيره لا يجدي في اغلب صور التخصيص بالمتصل
ايضا مع ان الفرق في باختصاصه وبالاغلب لم يظهر الى الان وعلى فرض
مع انه سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص وبما بعد قوله و
البصري لان انما لفظ قوله اقول مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين فان يعني
عن الحربي بمعنى انتقال الذهن من قتل الحربي الى الذي المخرج لانها
قسمان او كيان مشهوران للمشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين
العام اليهما بالتفصيل اعني انا نجد في السارق فان الذهن لا ينتقل
منه الى خصوصية الحرز وكون المال ربع دينار وفاذا بطل العموم في
صورة اشتمالها لم يعمل بها في صورة وجودها قوله وعند الجبائي
اقول قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص لا يحتاج الى بيان وهو
جيد والا فلا مثال قوله اقتلوا المشركين فانهم بين في مراده قبل
اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل اخراج الحائض
ولذلك بينه رسول الله بفعله فقال صلوا كما رايتموني اصلي قوله
الثالث تبادر كل الباقي اقول العام اما ان يذكر مع المخصص المتصل او ان
كقوله كل ما لا يجنس بالملاقاة الا القليل واما ان يذكر لا مطلقا بل يذكر
مع المخصص كما اذا قال قبل هذا القول كل ما لا ينجس وعلى التقديرين

بدل على حكم الباقي فاما اذا التخصيص ناص على العموم لان ما ليس بعام
لا يخصص والتخصيص لا يدل على اريد من نفي الحكم عن المخصص فيبقى
الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على القول بان العام موضوع
في الباقي فلتبادره وضعفه ظاهر لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على
القول بالمجاز فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القرينة
المسلم تبادر الاستدلال الى الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ
مع القرينة فلا والفرق بين الصورتين فاكد الصورة الثانية لانه لو
قوة هو ان الكل ما لا ينجس بالملاقاة الا القليل واما المنفعل فلدخوله
الاول والثاني بذكر حكم الجنس بعد زمان حكم على بعض الافراد بخلاف
حكم ثم قد يقتصر عليه وقد يحكم على بعض اخر بعد زمان على الخلاف
الاول وهكذا فرضا يخصص العام الى الواحد مثلا ان نجاسة الثلثين يدل
من حكم مزدحم بعد حكم بالعموم في المجلس او بعد زمان يجب
خلاف حكم العام والثاني ان يدل بفعل مزدحم بعد النهي عن العام او
ذكر بعد الامر فيقول لا باس في الصورتين الاوليين بقاء حكم
بالباقي ظاهرا ايضا لما تقدم في الاولى عند وعناد اكثر الاشاعرة
التمسك بوجه اخر على القول بالمجاز وان كان هو ايضا ضعيفا ظاهرا
مذاق الاكثرين وستشير المصنف الى ان الوجه عندي جواب عن تمسك
الخصم وهو انا نعلم ان مراده من العام الخاص بحكم الاول كان معلوما فعلم
فيثبت العام للباقي كان كذا وحين استماع اللفظ الموضوع للعموم
ظاهرا عند الاندراج تحت الحق الحقيقي الظاهر واما الان فيحكم عليه
بتوسط انه اقرب المجازات وقصده الا الا بتوسط ان المتبادر فيتبين

اللفظ الباقي لا سيما في المخصص المتصل اذ الغرض عدم تكلم اللفظ لا عدم
مفيد يخصص بل نرجع الفهم هنا وحين سمعنا المخصص الى العام المذكور
اولا ونعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور التجوز فيه بالنسبة الى
ما يليه وانت تعلم ان الحكم والعلوق يحرج مثل هذا النظر الحاصل
اولا وبقي لنكتة بيانية مشكل وقد اشرنا في اوائل هذه الحاشية حين
التكلم على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك ما استحسنوه بانهم عللوا
الراجح بضعف المتسك فراجع لعل ينفعك في المقام ثم تقول اذا سمعنا زيدا
كرة ثم العزى اراد بالمخصص هذا العام يخصص في المخصص فقد يضعف عندنا
ظهور التجوز ويشتد الضعف الى ان يحيص الى الواحد فالحكم بالتبادر
يصير لغفي وبالجملة لا ادري ظهورا ما اعتبنا التبادر ثم الباقي ظاهر
ما اعتبنا القرب كما لفناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون الفرد
الخاص المسؤل عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر
والنهي مستعملين في غير ما وضعا لدى النقطة ويجوز الاحتمال
الثاني على الاول مثلا اذا قال اعط كل فقير درهما ثم ان السائل
وقال الى ما اعطيت فلانا فقيرا لا باس به فكما يحتمل ان يكون الفلان
غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان يكون الامر للندب
ولهذا نقل الياس وقف عليه النهي ولعلهم رضوان الله عليهم حكموا
بالتخصيص في كل موضع دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة
او كان الظاهر هو التخصيص في كل موضع حكم النبي او الامام عليه السلام
ثم ان مخرج عن بعض الافراد المندرج تحت الماموربه او امر بعض افراد
المنهي عنه كقولهم اقتلوا المشركين ثم تضيف اقتل الذمي واما ما سك

عنه

عد عاصيا ولو الظهور لما عصى ولا استدلال العلما قديما وحديثا ما لعامات المخصصة متروك ذكره
تدفع في كلام اهل البيت عليهم السلام فلتطلب صريح الخصم بيهمين الاول ان متعلق الحكم ليس هو الخاص
للعام لانه المفروض في المجازات كثيرة وكلها منها محتمل وتمام الباقي لاحد المجازات فلا يحمل عليه الا بقرينة
وبدونها يبقى مجملا والجواب منع احتمال كل واحد من المجازات بل المتبادر والظاهر الا وفق الحقيقة
هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني امر بالتخصيص مخرج من كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا يحتج به فمنع كون
ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمناسب المذكورة كلما اعتقادات فاسدة مبنية
على اضمحلالات واهمة يخجل بشمهم بادن تامل بعد ملاحظة ما مر

عنه الى وقت سؤال السائل كما تقدم فالظاهر التجوز في الامر والنهي ويكون
ان يكون الحكم بالتجوز في كلام الائمة عليهم السلام بروز ان الامر والنهي ليسا
في كلامهم للوجوب والحرمة بل المعنى الاعم منهما والعموم يفترق
للالفاظ الدالة عليه فمحل الامر على الاستحباب والنهي على الكراهة عند
قرينة وان كانت محتملة لافادة التخصيص كما انها محتملة لخصوص الوجوب
او الكراهة مع القول بالتجوز كما يوجب خلو الظاهر عن التخصيص
العام فلا بد من التمسك بتنقيح الفرق حتى لا تتعلم قوله على عاصيا
اولا اما في التخصيص المتصل فهو ظاهر واما في المنفصل فحين نقول بان
الاصل التباس الحال ان كان العموم مرادا ولا كان ظاهرا ولا كان كل فرد منه مرادا
منه على البدل وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واستند الى
الباقي ولكنه لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص لصلاحية الظهور فيكون
الباقي على ما كان عليه كما في الامر ان تشابه الاستناد الى الالة
لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهره وسيظهر المراد حين
الحاجة ولكن لا اعتبا بمثل هذا الاحتمال عند الظهور فاعمل
العبد بالشك وتنقض الظن عاصيا الذي لا يسمع عند الاعتذار
بالشك كما هو ظاهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو
لزوم العمل على ما كان عليه حكم المتعلق بالعام وان خصص بل
بل بمنفصلات مرادا معتدة قوله الثالث استدلال العلما الاول
فيه انهما انه يمكن ان يكون استدلال العلما لاجل ما قدناه الالتباس
قوله وما لا يكون ظاهرا اول اراد ان التخصيص مخرج العام عن ان
يكون ظاهرا في العموم وهو ممنوع وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام

الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغيرهما الخلقة اعني
في الملك ونحوه وامره بانزاله الى السما الدنيا في مدة او في ليلة القدر وهنا الى البيع في مدة مديدة
بالتدريج ليبلغ صوابا وصيتا من عترته الحجج الى امته الى يوم القيمة ليست مختصة بالموجودين
في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب هنا مختصا بمن سمع شرائط التكليف في عين زمانه لا يكون شاملا
لمن تاخر كما لخطابات الكثيرة من نحو قولهم النبي صلى الله عليه وآله بالمدينة وقد اختصت بجماعة في مجلس النبي حين
قرائنها لخلافا للاكثر من مصنف في الاصول من الشيعة والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين
في زمن الخطاب او بحاضري مجلس الوحي وحملوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل اخر كالاجماع او ضرورة
قياس لنا سماعه تعالى الظواهر من
غير معارض الا الشبه الواهية
الخصم وهو امور الاول احتجاجهم
العلما قديما وحديثا على ان
بتلك الخطابات من غير ذكر دليل
او ضرورة قياس في الاشتراك مع
ان الخصم معترف بعدم ظهور
مستند الشركة ولذا اختلفوا
فتارة مستندة الاجماع وقيل بل
القياس ولو لم يعلم ذلك لم يسع
الا بعد ايراد ما هو العمدة من
الاجماع او القياس وهو ممنوع
المستند بحيث يعلم كل احد من
الخصوم بالحكم البديهة ضياعه
نكيف يخفى هذا الخفا ما كان
ظاهرا هذا الظهور

على الظاهر قبل التخصيص مخرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فليم ولكنه
ظهور بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام العموم ويتصور قبل
التفتيش ولنا ايضا دعوى من ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي قبل
ورود المخصص بحيث لو سئل عنه قبل ورود المخصص لاجاب بثبوت حكم العام للباقي فما
لم يعلم ان المخصص مخرج عن التناول من اول الامر لا يجوز رفع اليد عن ظاهر العام
وقد دل القاطع والظن هو التخصيص على انه ما كان مرادا فقد زال الظاهر
كان ممثلا والقاطع لا يالشك قلت العام ليس يتولد لكل فرد فرد منه
بتوسط ضم الفرد الاخر وهم وان كان عين الانضمام الضم ثم الحكم
عند التخصيص اخراج المخصص وابطال تعول العام لفرد وظهر خلافه فالحكم
شمول الباقي ولا يرتاب هناك حكما على العام فيتعلق به الباقي ويؤيد
هذا التعلق انه لو كان هناك فرد اخر مخرج لعلم المتكلم الحاذق النحو
ولا يكتفي بقرينة خصه بالاخراج والسكوت عليه ليشهد بان غرضه
تعلق بالاخراج هذا البعض لا غير واحتمال ان يكون المتكلم غرض اخر
وتخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض اخر اهذا خرج ايضا ولم يذكره
وان كان فالكلام مرجوح بالنسبة الى ما هو الظاهر ولهذا يتبادر
الى اذهاننا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان
سمعنا مرارا كثيرة انه مراد من عام الا وقد حفت قوله الخطابات
الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب اقول هذا مقام ان الاولى
هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة
يخاطب هو به لا غير ام وضعت ليخاطب به الموجود سواء
كان معدوما مطلقا او معدوما من مجلس التخاطب وسبب الاختصاص اهمال

هو امتناع خطاب غير الحاضر الكون الخطاب تنبيه فتقتضي بحسب
المتنبهين او المتبهم من الحكيم انه لاجل السبب عدم تعلق ارادة الواضع
بوضعها للامر المعدوم واما الوضع للمعدوم من حيث لا تتوارد فلم يتذبذب
اليه وهم المقام الثاني هو ان صيغ الكلمات هل استعملت في الامر
العام اما تقول اما المقام الاول فلا يتمنا الصحة عند بعد تقرر
عدم الامتناع مطلقا لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره كان
بعد ثبوت الاستعمال او بفرض حصوله غير الاصولي اذ يكون الثابت
عدم الاستعمال ليفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود و
يطلب دليلا اخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت فيحتاج
بعد ثبوت الاستعمال الى النزاع في كون من كان معدوما حين
الخطاب مشافها كالحكم مع الحاضرين فاذا ثبت بهذا الاستعمال اليقيني
قرينة التجوز على تقدير تسليم المشاركة وكون الرسول مبعوثا
الى الكافة مامورا بتبليغ الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم تم
ما يدل على المشاركة الى المعدوم الا الشفاهيات على الكتاب و
السنة وعلى تقدير الوضع يكون الدستور الدال على ان الاصل
التجوز في المقام الاول وسيذكر الى هذا الاستعمال وعدم ثبوته
شيء وهو فائدة وضع المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير
المصنف الى عدمها اذا عرفت هذا فاعلم ان التتبع والعيان شاهدان
على ان من يريد ان يلقي حكما للحاضر والغائب والموجود والمعدوم
يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومعلما ان يخاطب بعنوان مشترك من يصح
ان يتصف بهذين الوجودين بالعنوان الذي خوطب به وان لم يكن هذا العنوان

هو

موجودا مثلا نقول اذا اردنا ان نخاطب امة النبي ص بان زادنا مباح
لمن فنا كل عداد فنا مباح لمن قد نزل فنقول للحاضرين يا ايها السلام
زادنا كذا و دارنا كذا فنجعل عنوان المسلم الذي لاحظه جميع افراده
ممن يمكن ان يتصف بها و يكون متصفا به في احد الازمنة الثلثة على
اختلاف وطوارء على يد العارابي فتنادي الحاضر في الخارج و الحاضر
في الذهن الملحوظ بتوسط العنوان و يصح الاول نداء الثاني بل قد
تنادي جميع من لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم
حاضرا او موجودا كما يفعله المصنفون و يشير اليه المصنف قال بعض
الفضلاء على ما نقل عنه ان جواز انت و ذنيك تفعلان كذا بالخطاب
لا يشتبه على احد قال التفتازاني في شرح الشرح و اما القول
بعموم النص لمن بعد الموجودين فلم ينسب الى الحنابلة و ليس ببعيد
هذه قال الشيخ قد ذكر في بعض الكتب المشهورة ان الحنابلة العموم معلوم
بالضرورة من دين محمد و هو قريب و ما ذكره المحقق بعض الفضلاء من
ان انكاره يفضي ان انكاره علم توجيه الخطاب الى المعدومين مكابرة
هو فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة و اما اذا كان للموجودين
و المعدومين و يكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على طريق
التغليب فلا و مثله فصيح شائع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى
قد قيل في توجيه كلام الفضلاء ان جواز اطلاق يا ايها الناس
للمعدومين فقط او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل
الحقيقة لا مطلقا **اقول** قد عرفت ان بعد تسليم جواز الاستعمال
لا ثمرة للاصولي في اثبات الحقيقة فتدبر ثم اعلم ان صاحب المعالم

ره

فكيف يجوز على امة نعم اخفاه و مستند كل تكاليف من وجد بعد النبي ص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

ثم قال فيها وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس و يا ايها
الذين امنوا لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب و انما يثبت
حكمه لهم بدليل اخر و هو قول اصحابنا و يظهر من هذا العنوان ان كون
الوضع لخطاب الحاضر مسلم و انما الكلام في استعمال هذه الكلمات
فيمن تأخر و ان عدم الاستعمال اجماعي لنا و قال المولى الفاضل الا
لا يخفى ان خطاب الجمع المشتملين على الموجود و المعدوم و الحاضر
و الغائب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجيه الى
بعيد ثم قال و لعل ما ذكره المص مذهب بعض الاصحاب او من صنف
في الاصول شيئا و لا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجة انظر الى منع
هذا الفاضل و لا تغتر بدعوى الاجماع لا سيما في المسائل الاصولية
و سيشير المص ره الى المنع ايضا في هذه الرسالة و نعم ما فعل هذا مع
انا نقول ان تلك الخطابات مختصة بالمكلفين الحاضرين و لكن
تام الكتاب و المبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم
يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة بذلك مستمرة الى
صدور الخطاب الى انتهاء التكليف و يدل عليه اخر كلام المص و الثاني
فيان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي
و منزل المعنى عن حيث هو قارئ و متكلم و من حيث انه من المقصود
بالخطاب مستمع و مخاطب **قوله** فكيف يجوز **اقول** يمكن ان يقول
الخصم ان هذا مجرد استبعاد و مثل هذا واقع عندكم لان نص الغدير
كان اظهر من هذا المستند مع انه قد خفي حتى اقسم الرازي باليمين
المغلظة انه ما افاده هذا النص ظنا فضلا عن اليقين الذي نفيده

ح الثاني ورود الروايات في كثير من تلك الخطابات بانها نزلت في جماعة نشأوا بعد زمان النبي ص الثالث ورودها
في كثير منها بانها نزلت في الائمة ع و ان الخطاب اليهم الرابع ورود الامر بقول ربنا لبيك عند قراءة قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا و قوله لا بشيء من الائك ربنا اكذب عند قراءته و كذا قوله فباي الاء ربكما تكذبان و غير ذلك مما هو مذكور في
محله الخامس الظواهر و هو كثيرة منها قوله تعالى لينذركم به و من بلغ و منها قوله ص في خبر الغدير فليبلغ الشاهد الغائب
و منها ما رواه ابن بابويه ره في العيون باسناده عن الرضا ع عن ابيه ع ان رجلا سأل ابا عبد الله ع ما بال القرآن
لا يزداد على النشر و الدرس الا غضاضة فقال لان الله تبارك و تعالى لم يجعله لزمان دون زمان و لناس دون ناس فهو
في كل زمان جديد و عند كل قوم غض الى يوم القيمة و منها ما رواه الكليني باسناده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله

ع انما انت منذر و لكل قوم هاد الى ان
قال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت اية على
رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية
مات الكتاب و لكنه حي يجري فيمن بقي
كما جرى فيمن مضى و منها ما رواه في الصحيح
من ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص
الشاهد من امتي و الغائب منهم و من في
اصلاب الرجال و ارحام النساء الى يوم
القيمة ان يصل الرحم الحديث و غير ذلك
من الروايات احتج الخصم بانا نعلم بديهة
انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس و
نحوه بل للصبي و المجنون و الجواب اولا
تسليم ذلك في المعدومين فقط لا المختلط
من الموجودين و المعدومين و لهذا نمنع
خطاب الغائبين فقط بمثل يا ايها الناس
دون المركب من الغائبين و الحاضرين كما
في اكثر خطابات الرؤساء و الحكام و غيرهم
و ثانيا تسليم ذلك فيما اذا تكلم المخاطب
مشافهة لا فيما اذا نزل الخطابات بمعرفة
المشافهة من جماعة واحدا بعد واحد
بتبليغ ذلك الى المكلفين من انهم و يكون
ذلك محفوظا في الكتب يرجع اليه من يريد
و لهذا يجوز الوصية بالاوامر و النواهي
مكتوبة في طومار الى من انتسب الى المهد
بعد بطون فقد وقع في ذلك و صية
امير المؤمنين ع و غيره من غير شائبة

الخبر المتواتر فان قلت ان دواعي اخفاء النص كثيرة و ليس لاخفاء مستند الشريك كذا
داع اقول لعل المستند كان ظهوره من فروع ظهور الامام فخفي بخفائه
و هذا و ان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يدعى في مقام الاعتراض **قوله**
الثاني ورود الروايات **اقول** لعل هذا النزول كان من جملة بطون
القرآن و كلامنا في ظاهره و هكذا نقول في الثالث **قوله** منها قوله لينذركم
اقول لعل الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا في زمن الوحي
مستجمعا لشرائط التكليف سلمنا لكنه عموم بحيث يشمل المعدومين و لكن لا
ندعي عدم جواز الحكم على الغائب مطلقا و لو كان بلفظ الغائب لكن بلغ
و نظائره بل نقول لو كان مثل كلمة الخطاب في قوله تعالى لينذركم شاملا
للموجود و المعدوم لكان قوله تعالى و من بلغ تأكيدا و التأسيس خير منه و
مثله نقول في قوله ص ليبلغ الشاهد الغائب و قوله ص او صرا و طاماتولى
يجري فيكم الجري و يشهد بمشاركة الغائب مع الحاضر في الحكم لان الغائب
مخاطب كالحاضر **قوله** و استعماله للتعظيم **اقول** منحصر على وجهين الاول
ان يكون لام العهد لا للاستغراق و هو الذي لا منافاة فيه و قوى مثلا رأيت
الانسان او كل فرد منه و قد ادعى ذلك الاعلام و يجوز هذا الاستعمال لقصد
التعظيم فكانه لما رأى جميع ما يترتب على هذه الحقيقة في ضمن افرادها
الغير المحصورة من الاثار مترتبا على زيد ادعى انه جميع افراد هذه
الحقيقة و الثاني ان تكون للاشارة الى الحقيقة تعريضا الى انحصار
في الفرد الخاص الذي يخبر عن حاله لكون الاثار ظاهرة منه و الصفات
متحققة فيه دون غيره و هذا ليس مما نحن فيه **قوله** و هو العموم **اقول**
لا يخفى ان نسبة الواحد الى كل واحد و هو العام الاصولي ليست نسبة الجزء
اذا علم المخاطب انهم يصيرون بمنزلة من يعلم بهذا او خطابه و لا شك و لا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات
نقول انه يجوز خطابهم في جماعة بخطاب يفهمونه عند استجماعهم لشرائط الخطاب
نعم اصح ادعاؤه في الصبي و المجنون ايضا
الى الحاضر
و اوامر و نواهي و يدعو الى اخذه و يقول لان هذه الخطابات و الاوامر و النواهي لكل من اطلع على كتابي

كتابي و ينبغي لك ان تبلغها الى الناس ثم من بعدك و لدك ثم و لد و لدك و هكذا و لا يتوقف العقل في ان المخاطب
هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما و بالجملة نقول لا فرق بين خطاب الغائب كما لا يخفى و
نحن نقول ان خطابات القرآن من هذا القبيل لما روي في حديث الصحف الاثني عشر المنزلة على النبي ص و لانها الان
اذ في كل منها اوامر و نواهي لامام من الائمة و ايضا خطابات المصنفين مثل قولهم اعلم و تدبر و نحو ذلك من هذا القبيل
و اعلم ان الغرض من هذه المسألة و ذكرها بيان الحق فيها و الا فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الظاهر تحقق الاجماع على
مساواة كل الائمة ع في التكاليف و وردت بها النصوص و كذا قال الشيخ في رواية ابي عمرو الزبيري الجهاد الان حكمه
في الاولين و الاخرين و فرائضهم عليهم سواء الا من علة او حادث تكون و الاولون و الاخرون ايضا في منع الحوادث شركاء
في الفرائض عليهم واحدة يسئل الاخرون عن
اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون و
يحاسبون كما يحاسبون به **التحصيل الثاني**
في الخصوص و فيه مباحث **الاول** الحق جواز
تخصيص العام الى اي مرتبة كانت ما لم يستلزم
استدراكا في الكلام حتى الى الواحد بعد
نصب القرينة على مرتبة التخصيص فلا
يجوز طرح النص شرعي كان العام الواقع فيه
مخصصا الى الواحد بعد تحقق المخصص
المخصص المانع من ارادة الاكثر من الواحد
بلا معارض اصح الا ان الظاهر عدم وقوع
العام الى الواحد في الشرعيات و المعرف المحلى
باللام المستعمل في الواحد الظاهر انه للامر
للعهد و استعماله للتعظيم و هو كثير في
الحقيقة كما حقق لنا اصالة الجواز من غير
مانع و تحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي
للعام و هو الافراد بالاسر و بين الواحد
الاثنين و الثلثة من تلك الافراد هي
الجزئية احتج من ذهب الى ما لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام بقبح قول القائل
اكلت كل رمانة في البستان و فيها الالف
الا واحدة او ثلثة و قوله اخذت كل ما في
الصندوق من الذهب و فيه الف و دينار
الى ثلثة و كذا قوله كل من دخل داري فهو
حر او كل من جائك فاكرمه و فسر بواحد او
ثلثة و الجواب او لا منع القبح الذي ادعاه
مع نصب القرينة نعم يقبح بدون
نصب القرينة كما يقبح قول
القائل له عشرة الا تسعة

الى الكل و لا الجزئي الى الكلي نعم نسبة الواحد الى العشرة و هو المنزل
منزلة العام نسبة الجزئية و لكن في تحقق العلاقة المصححة لاطلاق
العشرة على الواحد نظر و تامل لان الذي وقفت عليه هو اطلاق اسم
الكل على الجزء و يكون المعتبر الاصلي من وجوده كون جزء الكل كالانامل و نحوها
مع عروض هيئة اجتماعية وجدانية و اما الاجزاء المنفصل بعضها
من بعض مع كون الجزء مستقلا في الوجود في الاغلب و مقصودا بالذات
فلا اللهم الا ان يكون الغرض امكان هذا الاطلاق عقلا مع قطع النظر
من صحته لغة فح يمكن القول به و ليس عدم الاطلاع على نوع علاقة في
الكلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال
له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من العشرة
مجازا و ما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من الممتنع اتفاقهم على صحة ما
لا يجوز لغة قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان
منهم من يرى ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي و ان الاسناد وقع
بعد الاخراج و الاقرار انما يحكم به بعد الاستثناء لا قبله الا بعد
الاخراج فيكون اقرارا بالباقي بعد الاخراج و هو الواحد لا انه اريد
من العشرة الواحد **قوله** و الجواب اولا منع القبح **اقول** ان من يدعي قبح
مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا و جه لمنع القبح
بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان من شأن العقلاء
يمكن ان يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى
انهم يذمون مثل تكلم مع صحة المعنى لغة و ان اراد ان العقلاء
من اهل اللسان يخطئون هذا القائل و يعيبونه في قوله و هذا دليل على

الا تسعة و الزم الذي
لان كلامه الجملة
العام الواحد اتفاقا
في غير مقام
واحد

مع انه لا يصح ان يقول له على عشرة واكرم الناس وغير العشرة بواحد والناس من يدخل وتاليا بانا لا اندعي
صحة استعمال العام في واحد مخصوص من افراده او اثنين او ثلثة او نحو ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد
والاثنين ونحو فان ان يكون العام مستعملا في المعنى الكلي ولكن يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد
من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق بين استعمال العام في الواحد المخصوص وبين
تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده نفهمه لو قال اكلت كل رمانة في البيت الا الحامض ويكون
الحلو واحدا منهو صحيح بخلاف ما لو قال اكلت كل رمانة بواحدة حلوة ولذا يصح لو قال اخذت كل ما في
الصندوق من الذهب الا الدنانير مثلا ولا يصح لو قال اخذت كل ما في الصندوق من الذهب الا الدنانير

من الشرط والصفة وغيرها ثم
لا يخفى على من ذهب من منع
التخصيص الى الواحد فان ثمرة
هذه المسئلة انما تظهر اذا ورد
عن عام لم يخصص غير شخص الى
الواحد ويكون مسوغا لما ارتكاب
مجاز العلو فحينئذ كيف يجوز
للمانع طرح هذا الظهور لاجل ما
ذكر من الاعتبار واما قوله حيث
ولو كان هذا النمر يحيث لا
يوجب تخصيصه تخصيص الواحد
بل يحتمل الاكثر فظاهر عدم جواز
القول بانه تخصيص الى الواحد
لان التخصيص خلاف الاصل
فلا يجوز الا بعد دوران الامر الا
مبنى على ما مر ان الاستدلال
على المطلب بتصحيح

عدم صحته عندهم فمع يتجه المنع اي منع التخطئة والعيب بنفس القول
لعدم صحته وان اراد ان مثل هذا الاستعمال لا يقع في كلام الله تعالى و
رسوله فخلاف ما نجده الا ان نكتة قصره عن القبح الى الاستحسان فانه تنبه
اليهم مثل هذا القول فمع وضوح عدم الاطلاع عليها لم احصل لما نافي
بصدوره عن مثلهم عليهم السلام على ما نافي شانهم لا يجوز لنا الحكم
بمقتضاه فتفكر هذه المسئلة من فروع علم صدور القبيح عنهم عليهم السلام ليت
من مسائل اللغة فاني شحي واما البحث بحسب اللغة فالظاهر الاستدلال
بورود الاستعمال قوله مع انه لا يصح اقول لا يخفى ان اهل اللغة ان ارادوا
تخطئتهم لهذا التفسير فليس لعدم نصب القرينة على التجوز بل يكون
ويتقبلون مثل هذا الاستعمال فلو فرضنا الغير ويتة المراد لكان
الانكار والتقبيح بحالها واما الاتفاق الذي نقله فقد عرفت انه
لا يدل على صحة هذا الاطلاق قوله ثم لا يخفى ما في مذهب من منع اقول
من منع لا يقول بان ما استدل به هو من الاعتبارات الواهية راجع
كلامه بالديهم فتدبر وتامل وليس هذا كافيا فعلى هذا كيف
يكون خبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبي والامام
فكيف يكون مسوغا لها شرط جواز العمل مع ان من المانعين من
يقول بان العام المخصوص مستعمل في معناه الا في الباقي واحدا
كان او كثيرا كما يقوله المصنف فلا ليس فرق المشترة وتضعيف قليل
المانع على الاطلاق فتدبر قوله ثم لا يخفى عليك الى قوله لا يخفى عليك
ما في سياقه مما ذكره المعترض من التشويش والاضطراب فانه يجيء اول
الكلام على ان المراد بالعام الواحد ثم جمع عنه وبناء على ان العام مستعمل

في معناه الحقيقي لا في الواحد حيث قال وثانيا لم هذا القول مفيدا
عند ان الكلام من اول الى هنا مبني على استعمال العام في الواحد
ارادته مرة وتفصيل القول ان المتكلم في هذه المسئلة اما ان يقول
بان العام المخصوص مستعمل في معناه الحقيقي وقد اخرج الخاص
ما اخرج الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج فان كان الاول
فالكلام مصروف في ارادة الرمانة الواحدة من كل الرمان ومطالبته
بتصحيح العلاقة وان كان الثاني فالكلام معروف في تصحيح هذا الوضع
وان كان الثالث فالكلام معروف في التفحص ارادته جميع افراد الباقي
ثم اخراج مجموع الافراد ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد من
المجموع لا غير اذ العدول عن اللفظ الدال على الواحد مع اقتضاله
غالبا الى لفظ اخر مع طوله وابهامه مرجوح خلاف المقصد ويتجه مستهجن
لنكتة كما في مثل قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل هذا
التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا ستمائة وخمسين لان الخاطر قاطع
الامر يتوهم ان ظرف النسبة وظرف اللبث هو هذا العقد المفارق
الذي يضرب به المثل في الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا
بادي الامر لعدم الوقوع في الذهن بخلاف ستمائة وخمسين فان في
اول الكلام وقبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا العقد القليل
بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما يرى بعيد المجاز
واما قوله لدلالة الالف الاستعاة وتعاونا لتعيين من غير نكتة يتخ
من قاعدة ويمكن في بعض الاستعمالات ان يكون الغرض من الاستهزاء
كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على الحد القاصر كونه مشتهرا بالدعة

علامة المجاز كما مر ان شاء الله وعلى طريق المتزل والا فالمحققون انما هو مستعمل في معناه الحقيقي
الذي هو العموم

بالواحد فيقول المدعى عليه بعد هذه الدعوى الذي على الف الا استعاة و
تعتريني بريد بر السخرية والاستهزاء وربما يفهم الى هذا الظن
قول لحظ لا كيف كما سيجيء ان يكون له على الف ولكنه اداء ما استثنى
فتكلم بالواقع واخرج الكلام مخرج الاستثناء اما حقا فان اقروا بانه
الا اداء اما متاعا وبالجملة النكتة هي المخرجة الكلام من حضيض الاستهجان
الى ذروة الاستحسان ثم للتباهي والتي قال شاهد العدل هو الكلام الذي
الذي وقع فيه مثل هذا الاستعمال فان كان هو المستقل الدعوى
والا طلب هناك الاتقان بوقت العقل الكلام قوله علاقة المجاز اقول
العلاقة المتصورة في هذا المقام لا يخرج من احد الامور الاربعة علاقة
الجزء والكل وعلاقة الكل والجزء وهي التي تكون بين العام والخاص
المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهي المتصورة بين العام والخاص
الاصوليين وعلاقة المشابهة فرقال الاولى والثاني فقد يسهو فيقول
اذ ليس الخاص الاصولي جزئيا ولا العام كلا اشرنا اليه آنفا لان علاقة
الكل والجزء بتصور الكل المجموعي وبعبارة وليس مراد ان العام
ولا يحمل على فرد واحد من الانسان مثلا انكل انسان فهو قتل عليه
الانسان اي هذه الماهية وهو كما ينطق لا اصولي ومن قال بانا
قلنا مطابقة وقبل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز
الواضع لنوع هذه العلاقة والمثيل قبل اطلاق العالم على زيد من
كلام بعض الائمة اصل الدين حجة ومن اطلق عليه لا عالما شامل على
كل عالم الا تعاقد بجميع مراتب علمه مع انه غير محل الخلاف لمستعمل
العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظ عليه ومن قال المراد

والخصوص اما اخراج البعض من الحكم المتعلق بمستوى بحضر متصل من شرط او صفة او غاية او استثناء او
نحوها او منفصل لفظي او عقلي على الخلاف الدليل على انحاد نتيجة مثلا قولنا اكرم بني تميم الا الطوال وان دخلوا
الدار والحكم على كل واحد من بني تميم عناية انه ليس في جميع الازمنة الاول وليس على جميع الاحوال
في الثاني ولذا اكرم بني تميم الطوال الحكم على كل واحد ولكن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول او المراد
اكرم الطوال بني تميم اي جنسهم وهو بني يعيد عمرو ولهذا يصح ان يقول واما القصار منهم فلا تكرمهم ولذا
اكرم بني تميم الا الجهال منهم

فلا بد ان يقول بان غاية التخصيص تكون الى كثرة قريبة من مدلول
العام مع انه قد قيل على ان مثل هذا الاستعمال ليس تخصيصا عند
الاصولي فظهر بعد الاحاطة حال استدلال المصنف قوله والتخصص انا
اقول لم يجزم التخصص على هذا التقدير بل يجزم عن الحكم بالجزم عن
العام ثم اسند اليه بعد الاخراج الا ان يريد ان التخصص اخرج البعض
عن الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل ذكر المخصص واما الحكم
الواقعي فلا تخصيص فيه فيكون حاله ما قلناه ولذا لو جوز المعترض
واما الاخراج ان التخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض لا ان
كان داخلا تحت الحكم فاخرج التخصص وهذا هو المعنى الحقيقي
للاخراج قوله ولكن لا مطلقا اقول يمكن ان يكون توضيحا من هذا الترديد
في المراد احد امرين احدهما ان العام في التركيب التوضيحي مجموع
اللفظ المركب فليس لجزء طرح استقلالا في الدلالة حتى يحكم عليه
بالعموم او الخصوص ويرد عليه ان هذا التركيب هو كل طويل من بني
تميم فاستعمل اللفظ في معناه الحقيقي ويلزمه بحسب المفهوم
العموم المدلول الالتزامي التخصيص واخراج البعض فلم يتوجه
المتكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حين التكلم فضلا عن ورود قصد
الاخراج ومحققة وتتضح عدم الاستقلال في الفارسية المفرق الظاهر
بين قولك هو حيوان ما يشي واستعرفك هو حيوان ناطق وما يشي
استبحر الحيوان فان الثاني لا يدل على المراد منه الا مع ضميمة
والثاني ان يكون العام هو الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد
منه بتوسط التوصيف وحكم على البعض الباقي ولا شك ان بعض

المقصد الاول اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير فاما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام مقدما والخاص مؤخرا او بالعكس او الحال مجهول التاريخ

المتاخر عنهم ع مكلفون بالتبليغ والناس متفقون في حكم الله عليهم قوله اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما ان يكونا من الكتاب الخ ما ذكره المص بعضها احتمالات عقلية مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعي السند وايضا لا يتصور القطعيان متنافيان في صورة علم تاخر الخاص عن وقت العمل ان يكون ح بيانا كما يذكره المص بعض كونهما قطعيين متنافيا لانهما على منطوقيهما ايضا لا احتمال الغير فيلزم في الصورة المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع اذ مقتضى العام المقطوع به هو الحكم على جميع الافراد في الواقع ومنها الخاص ومقتضى الخاص المقطوع به الذي فرضناه بيانا اخرجه عن الحكم في الواقع وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما الخ ان كان مراده من المنطوقين والمفهومين ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومان حتى يكون المعنى التنافي اما ان يكون بين منطوق ومنطوق احدهما من الاخر وكذا المفهومان فمعناه واضح ولكن في دلالة اللفظ تصور وان كان مراده غير ذلك مثل ان لا يكون احد المنطوقين او المفهومين لحصه من الاخر فانه داخل في عنوان المسئلة لا يظهر له وجه والاولى عندي تقسيم الاربعة الاول الى العام والخاص المقترنين الى اخر العشرة واسقاط الوسائط من البين ثم الابتداء بتقسيم اخر نافع في المقام وهو ان العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا في الخبر او يكون احدهما في الكتاب والاخر في الخبر والخبر اما ان يكون من النبي ص او من العترة الطاهرة ولا يتحقق في هذه العشرة ما يمكن ان يكون ناسخا الا في الاخبار النبوية اذ لا يتحقق النسخ بعد انقطاع الوحي وقد يستشكل عليه بتحققه في احبارهم ع بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا في كلامهم ع والعام في الكتاب او في الخبر النبوي ص ولا شك

او العام فقط والخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما والخاص المتاخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة واثنان وتسعون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز مناقضة الخاص للعام في كونه مبينا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل فنقول المراد بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد به ههنا ما دل الدليل على اعتباره وسيجيء تفصيل ذلك انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص وعام وورده بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والاخبار النبوية

ان الخاص ح يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا وفيه ما فيه هذا اذا كان العام في كلامهم والخاص في الكتاب او السنة وكذا اذا كان كلاهما في كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر واما كان منع تحقق مثل هذا امكانه والحق انه لا يتصور بدا النسخ عنهم لا بدائه واظهاره بيان ذلك انهم ع كانوا مستودع جميع احكام شرع وقد اسر النبي ص اليهم ان الحكم الفلاني باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخ فليبين وصي هذا الزمان حكم النسخ وكما انه لم يظهر لجميع الامة فهو لمصالح رآها كما في علم بيان المجملات والمتشابهات ولقد حبا المحجة هذا الاجمال هو طويل الذيل تحقيقه في كلام بعض الاعلام قوله او العام فقط اقول الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم بتقديم احدهما او تاخر الاخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما معا وهو الذي يتفاوت الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع قطع النظر عن حال التقدم والتاخر فليس مطمحا في هذا النظر ولهذا وقع القوم لم يقسموا جهل التاريخ كما قسم المص قوله وقد وقع الخلاف في كثير اقول لا باس ان نشير الى تلك بعض الاقسام ما ذكره القوم لان المص ادعى الظهور في البعض من غير ان يذكر له دليلا وكان اكتفى بما في المبسوط كما الا فليس الحكم بين بديهيا فنقول الظ من قولهم ان العام والخاص القوليين اما ان يكونا مقترنين وهو ان يكونا في كلام بعيد واحد بحيث العطف ولا ريب في كون الخاص بيانا له اذا كانا متصلا كالشرط والاستثناء واخواتهما سواء كان مقدما في الذكر او مؤخرا ان جاز التقديم والظاهر ان نظر الاصوليين ليس الا الى المنفصل وهو الذي يبحث عن حاله وتنافيه مع العام فنقول في اقتران المنفصل الوارد

يتصور مع التقديم والتاخير ايضا ولا يتصور بان يكونا معا في زمان لان الكلام تدريجي الوجود ولا شك ان العرف قاض بان الخاص في كلا التقديرين واحتمال النسخ لوجوده قبل حضور وقت العمل مرجوح هنا لانا لا نعلم مصلحة في ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر بعضه بلا فصل لان المصلحة المتصورة ليست ههنا العلم بالجواز في زمان مع اعتقاد استمراره ظاهر الثياب للمكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقت ولا الاخير اعني عدم الاعتقاد لان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام وانصراف المتكلم عنه الى غيره والمفروض كونهما في كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك مصلحة خفية احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا ترى ح يحكمون بكون الخاص بيانا لا نسخا في اكثر او قل عقلهم وليس غرضنا في هذا المقام الا دعوى الظهور في حال الاقتران واما ما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المص الاول ان يكون بعد حضور وقت العمل ولا ريب في كون الخاص ناسخا اذ لو حضر وقت العمل بالعام فعمل المكلف بهذا الخاص ايضا ثم بين الش له ان حكم هذا الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا ان خاطب الشارع المكلف بعام وهو يعلم انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به اما مطلقا او في خصوص هذا الخاص وان عمل به في ضمن الافراد الاخر مثلا لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة لكون المتكلم عالما بعدم حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص كما ذكره المص وكون المتكلم عالما بان هذا الخاص مبين في الواقع او ناسخ ليس بمفيد لنا اذ نحن لا نعلم الا خاصا ورد بعد حضور وقت العمل لم يعمل به وهو كما عرفت محتمل الامرين عند المكلف الا ان يكونا عالمين بان المتكلم نا العزيب ملحه بعدم حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فح يكون

دعوى الظهور بعيدا انه ظاهر معلوم لا بعيد انه راجح كما ادعاه ولكن لا شك في ان عام وخاص بهذه الخصوصية انه لم نجزم بعلمه ثم ان تردد كونه ناسخا او مبينا اذ تعين احدهما بعد ان لا يعمل به المكلف فظهر للمجتهد وتقييد المكلف في صورته وهو القسم على تقدير كونه تابعا للاداء لا بالوجدان اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في الوقت ينقضي في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا والثاني ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهر واما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتاخر ايضا محتمل ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق وان كان الثاني اشهر واستدل على المختار منهما بدليل انه تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل بالخاص ونسخه ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه يقتضي دفع دلالة العام على بعض شاملة وجعله مجازا فيه وهو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وقيل في علة محذورية النسخ كون التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة فاما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة وفيه ان لا اثر لهذا الوضع بالنسبة الى الشارع او ليس له علة حادثة بجعله الشيء بل النسخ اظهار لانتهاء زمن التكليف لان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها فرفع الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبني على اصل فاسد وهو علم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل علته ان التخصيص شايع والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق في طريق الرفض بعيد اذ ليس مثل هذه الدلائل الظنية معتبرة عنده في اثبات اصل اصيل

اصولي ولا يخفى في الآن دليل اقامه على هذا المطلب بحيث تطمئن النفس اليه
ولا ادري من اين حكم بتخصيص الكتاب بالسنة ثم اعلم ان العام والخاص
اللذين وصلنا الينا من الائمة يكون العلم بتقدم احدهما على الآخر من جهة
تقدم الراوي او المروي عنه واما العلم بوقوع العام بعد حضور وقت العمل
او قبله ولا يتبين نظر لغير وكلاهما سواء لان النظر المجتهد حين ملاحظة
الخبرين والبحث عنهما وتطبيقا لاصولي ولكن نقول ههنا اصول
الزمان بين صدور هما من البعد بحيث يكون وجود المتاخر
قبل حضور وقت العمل بالمتقدم كما ان في مقدوره يكون هذا الاحتمال غير
بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي صلعم اخبر بالخاص والصحابة اخبروا بالعام او
بالعكس فان البعيد ان لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل باقواله
النبي صلعم حتى يحضر زمان صدور الخبر عن الصحابة وهذا كما مضت المدة
الطويلة بين الاعصر التي لا احتمال بعد لذا لو فرضنا سماع واحد الخبرين
من امير المومنين عليه السلام او من احد الائمة عليهم السلام فيكون احتمال النسخ
اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتاخر متاخرا في قدم في العلم وكانت المسئلة
مما لا يحتاج اليها الا بعد الان في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي
بالبيان المتقدم ابعد لهم لو كان الراوي مثل محمد بن مسلم مثلا وقد
كانت المسئلة من الطهارة والصلوة مع انه يبعد دعوى علم بلال بالخاص المتقدم
وان كان صادرا عن النبي صلعم فيصير كمن سبيا فاقويا واستاد قدرت
ان احتمال النسخ بالمخفي الذي هو ذكره ليس ببعيد في احاديث العترة
الطاهرة وقد ورد عنهم الامر بالاخذ بالاحدث كما يجيء
في باب التراجيح وقد قالوا ايضا بقول عطف بابه الخذ تم من باب التسليم

وسلم

فالظاهر انا نحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة من غير داع اصلا اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فان الظاهر ان الخاص مبين كما في صورة تقديمه وهو الوجه في اختصاص التقسيم الى ما بعد وقت العمل بما قبله بالخاص المتاخر في قولنا فالخاص الموجود اما بعد وقت العمل او غيره وما عداه كان فالظاهر بيانيته للعام العام وبتخصيص العام بالخاص اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى والشيخ رحمهما عدة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف بعضهم والحق المحقق البهائي رحمه الله على علم بثبوت مجيء خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل خاص على حدة فان كان الخاص اظهر من متصل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا يجوز تخصيص سيرة اخرى بهذا النفي والا لا لان الضعيف الصريح لا يدل وقد يقال في الثاني والاولى التوقف في تخصيص القرآن بخبر الواحد لشك في وجوب اتباع ما يفهم من ظاهر القرآن على الاطلاق وعدم تخصيصه بخبر الواحد على الاطلاق اما القرآن فلا سبيل الى احتمال كون عمومات القرآن من حيث كونها عمومات القرآن حين ورودها مقترنة بقرائن يظهر المقصد بها المخاطبين فان ذلك الوقت مع ذلك التجويز فلا يعلم بحجية تلك الظواهر بالنسبة الينا

وسعكم وقد نقل الجمهور ايضا عن ابن عباس انه قال انا كان اناخذ بالاحدث
فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتاخر وكون الاصوب للعمل بالخاص
ما تم بما رضناه احتياطا في العمل فخلاصة هذا كله في صورة العلم بالتاريخ
واما مع الجهل فقد قلنا انا لما بينا ان في الصور الثلث يعمل بالخاص و
صورة الجهل فح لخروج من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا قوله
الظاهر اقول قد مر حال الظهور وعرفت ايضا ان الكثير من الاحتمالات لا
اصل لها قوله ومنع السيد اقول الاطلاق في كلام السيد مقابل التفصيل
الآتي قوله علم بثبوت مجيء خبر الواحد مطلقا سوى ما كان له معارض من
ظاهر القرآن اه قوله الاول يجوزه اقول لو بنى هذا الدليل على ظهور الدال
على عمومه بجميع الظواهر القرآنية بحيث احتمال التجوز سواء في ذلك الخاص
وغيره وسواء في ذلك التخصيص عن القرينة وعدمه لان مع التخصيص وعدم الوقوف
ان احتمال الوجه باق بحاله فيجوز ان يكون بعض ما ثبت القرائن وبينها من
حقائق مقترنة بقرائن يظهر المقصد بها المخاطبين ومع ذلك نعلم بعضها
والجواب لقد مر انا نخاطبون بالخطابات كالخاص بعض المكالمين ونفهم
لخاطبة قرينة تدل على مطلق بيانه الم يرد الظفاء اخضر قت بعلمنا بعدم
يصل الينا ما يصرفنا عن ظاهر الكتاب بغير ما يفيد لفظ والعقد واضح فان
فرضنا ان الظاهر يفيد ولو انه نصب القرينة مع علم بلوغها الينا لا
سيما مع التحفظ بقدر الامكان فلا يضر نافع ان هذا التجويز مشترك بين
ظواهر الكتاب والسنة فنلزم منه عدم حجية ظواهر الكتاب الينا فانا
نعلم بها بوجداننا والفرق ان يقرر وجه التوقف بانا ما جهزنا كون بعض
القرائن حين النزول مقترنة بقرائن يظهر بها المراد وقد اخبرنا عدم تخصيص

وسلم

انا قد لزم طرح اكثر الاخبار المروية في كتابنا الاخبار بما ورد في تفسير الآيات وفي الاحكام بظاهر ذلك لمن تتبع
الكتب الاربعة وغيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابرهيم وعيون اخبار الرضا فان ثلثيها بل اربعة اخماسها
يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي كما فسر الشمس بالنبي صلعم والنهار بعلي بن ابي طالب عليه السلام والليل بفلان وفسر
الكافر في بعض النسخ بالنوم وغيرة لك مما هو اكثر من ان يجد وبحيث لا تثق النفس بارادات التي تدل لها عموم على القرآن في
النبي صلعم والائمة عليهم السلام ومنها ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال انما يعلم القرآن من خوطب به

قوله وهذا التجويز يجيء في صادرات ارادة النبي صلعم منكرا ايضا فلا يجوز العمل بظاهر كان العمل
بمثل هذا الخبر ايضا منكرا كما فيما سيجيء من عدم الدليل على حجية خبر الواحد
مطلقا فتوقفنا الظاهر ان مراده ره ما قلنا ولكن عبارته قاصرة عن الاداء ويمكن منع
حصول الشك بمجرد الخطاب اذا شككنا في مجاز العام ولعل العرف يرى ذلك النوع
لان الغرض اذا هو عدم ايصال حكمهم على الظاهر فتوقف لاخبار مخبر بالتخصيص
مع انه لا يعلم وقت من الحوالي العمل بمثل هذا الخبر فلا تتحقق من اصل العرفي الذي
دل على عدم الاعتبار العمل بالظن عندهم قوله الثاني قد مر قوله وغيره ظاهره المنع
جمع بين ذا الكتاب وبالجملة لا يظن ان الائمة عليهم السلام استدلوا بالظاهر في
موضع لم يعلم قبل جمع مظانه من اوائل اليقين قوله الثالث قوله ان اريد
بعلم القرآن القطع بمراد الله تعالى منه في جميع ما تضمنه فلا شك في انتفاء هذا العلم
مشاهدة عليه وكذا لا دليل على مقصود ره من عدم جواز العمل بالظواهر القرآنية
بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم والقطع بجميع ما
اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالمعنى والظن بالمعنى فليس بمحصر فيهم
والروايات لا تشهد عليه قوله قال فانما يعلم القرآن قول لا شك في انه
انزل مع رسوله الكتاب الى عباده حضا بهم بغير خطابات كما يتبين كافة الصلوة
وايتاء الزكوة وغير عليهم تفصيلا واوعدهم والنبي صلعم بلغ ما انزل اليهم بعد
جميع الفاظ القرآن للناس كافة بلغه قومه وهم اول من انزل عليهم ثم الاولاد ثم
فلا يجوز لاحد ان يدعي ان شيئا من القرآن لا يعلمه احد علما مطمئنا من
النبوي والامام بل الذي يدعي هو الحق علم جميع القرآن تفسيرا وتاويلا ثم
ما اطلع عليه من فهم هو صادر عن النبي صلعم او الامام بر النبي فانه الذي خوطب به حظا بما كانه شفاهة وهو الخطاب الى الغير انما يكون بشرط

ما

لا من القطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب والسنة حكم الله في حق المكلفين بالمعنى
الذي سلف وان كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري فهو لا يحتاج الى الظن
بانه دليل الحكم الفلاني محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا
يحصل الا الغير المعصوم فان قلت فعلى ما تحمل المعنى فنقول على المعنى الاعم
من القاطع بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها على
حسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ان النسخ
نسبة عارضة للمعنى لا يتوقف فهمه عليها لانها عبارة عن كونه محكوما بانتفاء
على الظاهر وان قلنا على الظاهر لان الرفع الحقيقي لا يتصور بالنسبة الى الله كما اشرنا
اليه في اول البحث واما الاحكام والمتشابه فهما من عوارض الكلام الدالة على المعنى
ان كانت دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعيا او ظنيا يكون محكما والا فمتشابها
وليس الغرض من معرفتها الا حصول القطع او الظن بالمراد او التوقف الى ان
يظهر ويحصلان من العلم بالوضع الواحد او المتعدد او العلم بالقرائن على المراد من
العلم ههنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة عروض هذه النسبة قد
يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا مسندا الى المعصوم او لا كان
يروي عدد التواتر او الاحاد ان الحكم المستفاد من اية خاصة كان معمولا به
في زمان ثم نزلت اية اخرى منافية للاولى منافاة النفي والاثبات فانتهى
ص بالعمل بها وترك العمل بالاولى واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي ان يقول هذه
منسوخة بهذه وقد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم اية دالة على حكم
واية منافية لها بحيث لا يجتمع معها وكان العلم بتاريخهما حاصلا لنا
قبل او بعد فعلمنا من تاريخ المؤخرة انها نزلت بعد حضور وقت العمل
بالاولى وربما حصل من غيرها بين الطريقين الثالث السيد المرتضى

على ما

على ما نقل عنه قال ان تاريخ نزول ايات القران مضبوط محصور لا خلاف فيه
فلا يحصل فيها اشتباه وقال بعض الافاضل قدس سره وانه قد يحصل فيه الاشتباه
اما لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس بما فيه فيه
فنقول المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء يكون عن انه مشروط
بان يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذا كانت تحتمل
لواحد منهما فان حصل فيعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع او الظن بعدم
عروض هذه النسبة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل الشك فيعمل بما هو حجة ولا
ريب ان الظن لا اقل منه كثيرا ما لا يحصل الا بمعرفة جميع الايات المتعلقة
بالاحكام واما تبيانه ما يتعلق به الحكم عن غيره وان كان لنا ما يتعلق به فقد
تم به المنافاة او عدمها في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة عدم النسخ
فلا يفيد لنا الظن بعدمها ولا الظن بعدمهما ظنا حاصلا بعد اليأس عن
الاطلاع عليهما فلا يتحقق شرط الافتاء في افتاء من يفتي بمقتضى اية قبل تحصيل
الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا والمظنون الحاق
الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ان الغرض من هذا الاشتراط هو الاحتراز عن الافتاء
بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي ايضا الفحص عن المعارض او المخصص
بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطأ بقدر الامكان لا سيما مع القطع
بان المعارض والمخصص موجودان في الادلة بطريق الاجمال مثل القطع بتحقق
الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه في القران اجمالا قلنا ان الدليل القطعي
دلنا على جواز العمل بالظن المستفاد من حقائق الالفاظ والعمل بخبر العدل
من غير تقييد وان لم نأمن من الوقوع في الخطأ من بدني التقييد بلا
بد له من دليل وقد تكلمنا على ما قالوه في هذا المقام في المبحث السابق والعل الفرق

والظاهر ان المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم هو الظاهر والمتشابه ما ليس بظاهر لم
كالمشترك لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الاية فان اتباع المتشابه بالمعنى الذي ذكره
غير معقول ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع في حديث طويل يدعي ضرار اختصاص العلم بالاحكام به فان نزلت علي اية
من القران الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها
ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها وحفظها الحديث ومنها ما رواه بسنده عن معوية بن عمار عن احدهما
في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فرسول الله افضل الراسخين في العلم وقد علمه الله جميع ما انزل
عليه من التنزيل والتاويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تاويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون
بين معرفة المخصص والمعارض والناسخ حصر الاشتراط بالاخير لان النسخ قليل
يمكن معرفته بفحص قليل ولا يلزم منه عسر واما المعارض والمخصص فاكثر من
ان يحصى فلهذا جوز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمهما الى ان يظفر بهما
قوله والظاهر ان المحكم اقول المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من الشبه لان
احد الشبيهين يلتبس بالاخر فلا يعرف احدهما من الاخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له
واما اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فان علم ان ظاهره غير مراد وعلم
المراد منه فالظاهر انه لا يصدق عليه المتشابه لان المراد منه ما له ظاهر لم يرد منه
سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظاهر وان لم يعلم فاطلاق المتشابه عليه ان
ثبت في شرع او عرف فهو المتبع والا فيكون من التفسير بالراي واما الاستدلال
بقوله عز وجل من قائل يتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
ربما يقال ان الذي في قلبه زيغ يتبع المتشابه فيتبعه طلبا للفتنة
وطلبا للتاويل ولا شك في ان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل
بل بمجرد الهوى قد اتبعه طلبا للفتنة والتاويل واما من يحمل ما له ظاهر على
ظاهره مع عدم القرينة في الكلام على ان الظاهر غير مراد فاين طلب الفتنة والتاويل
قوله ومنها ما رواه بسنده عن امير المؤمنين ع هذا الحديث مع حديث
معوية ومسلمة في اختصاص علم الجميع بهم قوله ومنها ما رواه من ان الظاهر ان
المراد الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بما يظهر من القران فهو قول
بما سمعوا من رسول الله ص وكيف لا وهم ع حثونا على عرض حديثهم على كتاب الله
والعرض على الكتاب المنزل الخبر عرض على الحقيقة على الخبر قوله ومنها ما رواه
في تفسير انا انزلناه اقول الظاهر ان مراده من التفسير ليس بيان ما يفهم العرب من
الحقائق والمجازات الشايعة بل بيان ما خفي عليهم قوله ومنها ما رواه الشيخ
تاويله اذا قال العالم فيهم بعلم فاجابهم
الله تعالى بقوله يقولون امنا به كل من عند
ربنا والقران خاص وعام ومحكم ومتشابه
وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه
ومنها ما رواه عن مسلم بن محمد قال كنت
ابا جعفر ع يقول ان من علم ما اوتينا
تفسير القران واحكامه وعلم تغير الزمان
وحدثانه الحديث ومنها ما رواه عن
الصادق ع في حديث طويل انما شرعليكم
ان تقولوا بشيء ما لم تسمعوه منا الحديث
ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه عن
ابي جعفر ع قال فكذلك لم يمت محمد الا وله
بعيث نذير قال فان قلت لا فقد ضيع
رسول الله ص من في اصلاب الرجال
من امته قال وما يكفيهم القران قال
بلى ان وجدوا له مفسرا قال وما فسره رسول
الله ص قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر
للامة شان ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب
الحديث ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن
علي ع قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا
تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله
ص قد قال قولا الى منه الى غيره وقد قال
قولا من وضعه في غير موضعه كذب عليه
فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس
منهم وقالوا يا امير المؤمنين فما نصنع بما
قد خبرنا به في المصحف قال يسال عن ذلك
علماء ال محمد ص ومنها ما ورد ان تفسير القران بالراي غير جائز حيث قال

اول

قال الطبرسي في مجمعه واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح
والنص الصريح وروى العامة عن النبي ص انه قال من فسر القران برايه فاصاب الحق فقد اخطا قالوا وكره جماعة من التابعين
القول في القران بالراي كسعيد بن المسيب وعبيدة بن السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما
الشك في تجويز خبر الواحد على الاطلاق فلان حجة ادلة حجية الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير متحقق لما عرفت من الاختلاف
ولورود الروايات بطرح ما خالف القران كرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص ان على كل حق حقيقة وعلى
كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سالت ابا عبد الله ع
عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل
ش هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة الناسخ والمنسوخ والخاص
العام من الكتاب والسنة ولا بد من حمله على ما يتعلق بالمسائل المفتى بها وحمل
وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال من المتشابهات وما يشك في نسخه وعمومه
مثلا لما مر قوله قال الطبرسي اقول الظاهر ان التفسير تفسير المجملات وبيان المراد بما
لا ظاهر له اذ نرى الطبرسي يفسر ويبين المعاني الحقيقية والمجازية للفظ
من غير استناده الى الاثر الصحيح وغيره قوله اذا ورد عليكم اقول يدل
بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان عدلا ما لم يقترن بواحدة من
هاتين القرينتين ويمكن تخصيص الحديث في قوله حديث بحديث من
لا نثق به او ما هو اعم او مع معارضته لحديث الثقة اذا لم يقترن الثاني بواحدة
من القرينتين فيعمل بالاول مع اقترانه والا فبالثاني قوله ويمكن الجمع اقول
يابى عن هذا الاحتمال ما ورد عنهم ع من حمل حديثهم على القران قوله او حمل
المخالفة اقول هذا اظهر الوجوه قوله اذا كان ارادة العموم اقول ان كان المراد
حصول القطع من الاثر الصحيح بمعونة القرائن فما ذكره واضح وان كان
المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن
اقوى من الظن الحاصل من الخبر الشاهد على العموم فترجيح ما يحصل للاول
دون الثاني فلا يبعد الحكم بالبطلان على اطلاقه قوله مختصة بالائمة اقول
هذا هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس تاويل الا في قليل منها وما نقله
عن الصدوق ومضمونه لا ينافيه بل هو عين مضمون قلت كلما في الاثنا عشر
عليهم من القران ما كان في الكتاب من حكم الظواهر المتفق على كونها ظاهرة
اعم الى ان يقطع بالمراد منها او يظن كظن كل عارف باللغة مع قطع النظر عن
الخارج قد صار ضروريا في الدين او المذهب لا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله
اومن قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم
اولى به وصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت
ابا عبد الله ع يقول كل شيء مردود الى
الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب
الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم وغيره
عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى
فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب
الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله
فلم اقله وموثقة ايوب بن راشد عن ابي
عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث
القران فهو زخرف وصحيحة هشام المتقدمة
ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار
النبوية التي رواها العامة او حمل المخالفة
على ما اذا كان مضمون الخبر مبطلا لحكم
القران بالكلية والتخصيص ليس مخالفة
او المراد بطلان خبر المخالف للقران اذا
علم تفسير القران بالاثر الصحيح ولا شك
في بطلان المخصص اذا كان ارادة العموم
من القران معلوما بالنص الصريح والحاصل
بعد ذلك منه معلوم بما عرفت وان
كان تاويل الاخبار الاول لا يفهم منكرا بان
العلم بكل القران مختصة بالائمة ع ويمكن
القطع بانه خلاف ما اعتقده علماؤنا الاولون
قال ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار في
باب معنى العصمة قال ابو جعفر مصنف هذا
الكتاب الدليل على عصمة الامام انه لما كان كل
كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوها من التاويل
واكثر القران والسنة مما اجتمعت الفرق على
انه صحيح لم يغير ولم يبدل ولم يزد ولم ينقص

اعلم ان لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لجواز ان يحمل احدهما الذي ليل الآخر
المخصص له مع اعتقاد مجيء ذلك الظواهر حقا وبنائها وجود النصوص المتواترة
المخالفة للتفسير الموافقة لتلك الظواهر فاستدلالنا بالظواهر الحقيقة بالكتاب والسنة
معا كالاجماع وجب العمل بما اشهى واستدلوا بانا نعلم بالاخبار انا لا نحيط
ان علم القرآن مخصوص النبي صلعم وخلفائه حتى انه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول
هذه الاخبار ان ثبتت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها الظن
المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها الصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة
الينا فلم يبق افادته الظن وما افاده قد منعنا العمل به مع وجوبه لان في القرآن
محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم ولا يرد علينا شيء وان كان بعض
ادلتهم غير وافي بمطلوبهم وهذا هو الظن من بعض كلماتهم واما انا فاقتصر على
ما نبه السيد رحمه الله هنا واشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تعالى انزل
تعالى انزل الى رسوله كتابا عربيا بلسان قوم موا عباده فيه بما هم مكلفون
واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجلالية والجمالية وقص عليهم
قصص الماضين ليعتبروا بغير ذلك وقد علم العقوم تلك المقاصد منه وتفاضلوا
بادراكها واداءهم ما فهموه ولم يبين النبي صلعم جميع ما في القرآن وليس كذلك لم
فيه فيه شرح وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله انزل القرآن ليعمل الجاهل البدوي
النبي بالي من يجيء بعد البعثة بقريب من ثلثمائة سنة ولولا ان السيد
رحمه نبه هذا العقل اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم اعتبارات لكذب
مثل هذه النسبة وجملة القول فيها استدلوا به على ما نسب السيد رحمه
اليهم وتقدم بعض منه في البحث السابق عن هذه الرسالة ان القدر المسلم من
كلية هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع القرآن عند من خوطب به دون غيرها

ما علم لاحد به ولم يسلم ان لاحدا لا تعزيه ولا احتياج الناس الى العلم به
منه الا يحيطوه به وهذا لا بعد فيه ولا يقدح به بجهله قال الشيخ
المحقق الحديث حسين بن شهاب الدين العاملي في كتابه الذي الفريد في
طرق المتقدمين ورد الشيخ في المبتدا والطبرسي في مجمع البيان عن ابي عبد
الله قسم وجوه القرآن الذي يقرأ على سبعة احرف قسم لا يعذر احد بجهله وقسم
تدري العرب بكلامها وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله وما الذي لا يعذر
احد بجهله انه فيما يظهر الكافة من الشرايع التي في القرآن مما لا يعلم
التوحيد واما الذي تعرفه العرب بلسانها وقولها من اللغة ووضوع
كلامها واما الذي يعلمه العلماء في تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما
الذي لا يعلمه الا الله فهو ما جرى مجرى العيوب وقيام الساعة وفي
والمراد منه ان معرفة خمس آيات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة وهو
الصلوة والصوم ونحو ذلك لا يعذر احد من المكلفين بجهلها بل الحث
في تحصيل من القرآن ومن غيره وفهم معاني الفاظه باعتبار كلا
الفاظه لغوية من وجه القدرة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحيث
على معانيها الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات العرف
واما معرفة التاويل وتخصيص العام وتقييد المطلق وامثالها طاهر كما
النظر فيه من اصول الدين وفروعه سنر فعلم خاص بالعلماء من المحدد
انتهى كلامه اعلى الله مقامه وما دلا لهما على ان الكل متشابه بالنسبة الينا
وان كل ما دل من الآيات على المسائل الفرعية فهي من المتشابه فليست كما
نحوه بل لو فرضنا ان بعض الاحاديث دل صريحا على هذا الذي كما ذكرنا
وقد ذهبنا الى العلم لجواز الفقرا على العلم بالقسم فيشتغل النزاع في جواز العمل بالظن

العبد لا امتثال اذا قال المولى لم تتصور في نظر عليك جليا الحال قلت ما
ذكرت نادر لا سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا يتساءون الى
الذم مع قيام هذا الاحتمال عندهم الثاني هو ان الامر كما يكون في اصل اللغة
كذلك اشتراك اللفظي كما يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يعين احدان استعمل
العين تارة في الباصرة واخرى في الجارية وثالثة في الذهب وهكذا فليس
اريد القيدات وبها الحكم كما يدل ظاهر على الاستمرار ولكني سالتني وبها
اخاطب لجهلي واما اريد عبده او اقصد قتله بالخطاب واما اريدهم مع غيرهم
او يومي لمن اسئال ذلك في ملا من الناس لم يصح هو بهم مع علمنا بعدم عفلتهم
ما عنه مع انه لا يجوز لنا التقطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به الهم الا ان يكون
العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا بالنسبة الى المخصوص
والمقيد وكذا غيرها على القرآن من بعد الفصيل الا ترى ان كلا من عرب نزل
على اصطلاح خاص الى اقول على وضع جديد بحيث لم ان يكون ذلك ويكون
غير مجازات ثم يعرفها العرب ومع ذلك لو وجدت فيه كلمات لا يعلم الراد
منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان الله تعالى جعل علم بيانه المكلفين حتى
انزل الى رسوله وانزل عليك الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات الآية فذمهم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم انهم
ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة وجعل البيان موكولا الى
خلفائه عليهم السلام والنبي صلعم نهى الناس عن التفسير بالرأي وكذا اوصيائه
وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل بالظن الا ما خرج بالدليل اذا عرفت ما
المقدمات فنقول مقتضى المقدمة الاولى هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية
عدم العمل الان ما علمنا منها متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي على ظواهر

ما لفظ الذي اشرنا اليه وقد اشرنا الى ان الجمع مع الاخبارين والقول المفصل مع
تفصيل وتوضيح وتظهر العبد تتميمه متقدمين الاول هو ان بقاء التكليف الى
انقراض الدهر مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على افهام المكلفين
ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه قد تكون
قطعية ولو بضميمة امور خارجية كثيرا ما تكون ظنية اذ مدار الافهام وتطبيق
كل لفظ انما هو على الفاظ المحاورة مجردة عن القرينة والتي الجائز ان معها
فينبغي العقلاء المخاطبون الاعتقاد او العمل على ما يفهمونه وان كان احتمال
التجوز الاول وانتفاء القرينة واشتباهها على المخاطب الثاني باقيا لا
لا بعد في ان يضيف متكلم قرينة ارادة مفهم مجازي غير فهم المخاطب الى مفهم
اهل لكونه القرينة مناسبة المعنيين والذي يكشف عما قلناه انا لو فرضنا
صيغة الامر الوجوب لغة في امر لغوي بعيد فانه يحمل عن السابق الا امتثال
مقدما جاء الا امتثال التجوز ان ما العقلاء وكذا يفهون المولى لو عذب العبد ان
سامع الا امتثال بعد فراغ المولى من الكلام ولم يصح في نظر عليه لعدم
ولو بعد حين فانه قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب بحال على الذي وقت
وقت الحاجة ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة واعتبار الى الحاضرين احتج عند
العقلاء والشرع على العمل بخلاف ما اريد من الكلام مثلا لو فرضنا ان لعمل
قال العبد اكرم كل من دخل داري غدا وصمم يريد فيزيد فاخر البيان
الى الغد فلما حضر زيد ايضا وكان المولى غافلا من دخوله لم يضف ولم يعاقب العبد
قبل البيان فاكرم العبد زيدا ايضا فلا ريب في حسن مصلحة العقلاء
على ذلك اكرام زيد فكيف يسوغ العقلاء الذم اذا ظنا العبد معتمدا
بهذا الاحتمال الواقع في المحاورات كذلك يحسن ذم المولى هذا الفقاب مع ما

وحصل بنه مندوحة في الاصل المذكور منطالب العمل به بدليل جواز العمل بكل
الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز العمل الا القطع الا ما اخرجه الدليل مثل
عمل الخاصة النبي والائمة عليهم السلام بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعها منهم من
غير بحث وتحصيل يقطع بالمراد وتقريرهم عليه ذلك لانه ان الظن بالحكم و
وجوب العمل به الحكم اجماعي كما منع الصنعاني لذا المعلوم عندنا ساوات الحكم
للقطع وما شهد له الظن كيف وهم قد عرض بتعريفا مختلفة ولم يقيموا دليلا
على ان المخالف الشامل للظاهر المراد منه في القرآن والاخبار كما يظهر ايضا من الوحيد
الزيادة في تعليقه هذا الشمول بل اداه الى الشيخ الفاضل الحر العاملي حسين بن شهاب
الدين العاملي في كتابه الذي نقلنا عنه من الاخبار مساواة الحكم
للنص قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان الحكم ما لا يحتمل نزيل ما يفهم منه مع
بقاء حكمه على حاله والمتشابه باعداه اشهر وبانا النقل قريبا فانهم مع بعض الاصحاب
الزيادة في تفسيره حتى ظهر لاسان دعوى التعارض او المساواة بين الحكم والظاهر
موضع هذا الاحتمال فلا بد لها من دليل قطعي اما التعارض فلانه انما يتحقق
معناه فيما كان كل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه
ما كان محفوظا من التخصيص ومنها انه ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان
مستفادا من الافادة اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط المتقن و
هو المعنى اللغوي كما مر وبه يجمع بين تفسيره كل احد وتفسيره بالواضح
للنص قال شيخنا البهائي وقال في الحكم والمتشابه اقوال احدها ان الحكم
ما علم المراد منه بظهور من غير قرينة تقترن اليه ولا دليل على المراد بل يخصه
بحيث لو تجرد اما لا نعلم الناس شيئا ولا نعلم منقال فيه وهو نفي ذلك بما
لا يحتاج في معرفة المراد به الى دليل اليهما فما النظر فيه من باب اللفظ الدال على

احد محتملاته ولا تترجح لا يتفق معها الاحتمال وانت اذا تاملت للنسبة بين تعريف
الظهور وما قالوه في الحكم وجدت بينهما المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه
والمساواة فيكفي تتبع ذوي المساواة او يقول الحكم ما فهم غير بتبع وما
الاحاديث فهو في الصلق عن العيا شي قال بعض الفهم الناسخ الثابت
المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما اشتبه على
جاهله وغيره ايضا وفي رواية الناسخ الثابت والمنسوخ ما مضى والحكم ما يعمل
به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا فيما يشابه بعضه بعضا عن سماعة عن
الصادق والعوفي الحكم الذي يعمل به وكل محكم فهو قرآن وايضا عن ابي
عبد الله عليه السلام الحكم فهو من به وسدد به وما المتشابه فهو من به لا تعمل
به اخذنا موضع الحاجة من الاحاديث وفي الفوائد الطوسية من بعض الفضلاء
عنهم ان المنسوخ من المتشابهات والمحكم من الناسخات اشهر وليس فيما يدل
على ان الظاهر محكم الاحتمال ان يكون العمل بالحكم مستندا الى القطع بالمراد منه
وما نقل من بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم
اخص مطلقا من الناسخ وان المتشابه ليس محكما وان اشتراك اللفظ وغيره يوجب
الجهل باستمرار الحكم بجعل اللفظ متشابها مثل قولنا اغسلوا وجوهكم
وان كان محكما بالنسبة الى وجوب الغسل ولكنه متشابه بالنسبة
الى استمراره ذلك الوجه لا يظهر منه ايضا النسبة بين الظاهر والمحكم وما
دل عليه من النسبة بين المتشابه والمنسوخ فلم اجد وما النسبة بين المحكم و
الناسخ فضيا شكال لانه ضمن ايات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة
لغيرها ولا يدا ما من تقدير يمضي في قيد الايات والمحكمات من الناسخات واما
من اتى كان يخفى في الناسخ بادني تتبع كل محكم لما رفع حكم البراءة الاصلية نعم

ناسخ او بقي انه لم يعتبر في الناسخ ان يكون رافعا للحكم الغير فيكفي فيه
معلوما بوجه كان رافع لفهم او الذي يمكن ان يفهم من قبل العاملين بالظاهر
ان المتشابه كما يدل عليه بعض الاحاديث اشتبه على جاهله فنقول لا شيء من
الظاهر بشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظاهر بمتشابه وانما لم يكن متشابها
يكون محكما لكل محكم يجب العامل وفاقا اما الكبرى فللاحاديث واما الصغرى
فلان مفهوم قولك ما اشتبه على جاهله وان عنيه الامام وهو لا في غير عنيه
بما جاهله بعد علمه بالوضع يتصور عند الجهل بالمراد من اللفظ فهيه تصير قولنا
فيه لا نسلم ان الظاهر يكون المراد منه ملفوظا فلا يكون مشتبها بعد اللحن
والجواب عنه اما الاول فبان الملفوظ ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم يعم
الاعتقاد الجازم بصدق الظن بكون الظاهر ايضا جاهلا به يكون المراد
مشتبها عليه والحاصل انا لا نم ان لا شيء من المحكم بمشتبه صورة الشان والدرة
بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا قال الفاضل المحقق الشيخ
حسين بن شهاب الدين العاملي ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما
لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه كما مر واما
ثانيا فبانا لو سلمنا الاقتضاء كون الظاهر متشابها ولكن لا نم انه حكم اذ
لا دليل على الحصر الا الايات والروايات وقد ذكر منها ايات محكمات هن ام الكتاب واخر
متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع
الظواهر ولا يجوز ان يكون هو الموجب لاتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم
وعدم تكلف تحصيل العلم به والوقوف عند الظواهر والفحص حتى يظهر
قصور هذا الذكر هذا لا يفيد ان ما ذكر من عدم جواز العمل بظواهر القرآن
ان تم دليل على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما و

الاصل الاخير ومع اصل واحد من فنون وبالجملة لا كان بجميع الاحاديث مجتمعا
عندهم وما كان لهم مثل يسبل مثل الفقيه والاشياء يعلون هذه الطريقة تمام
ولا يتكون بل يحتاجون هم على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث بل بالجملة قد
حصل لنا العلم القطعي من التتبع بجواز العمل من ائمتنا عليهم السلام بجملة العمل الاعلى
من غير محض فلهذا عملنا بظواهر الاجماع ما قلناه سابقا من ان مدار
التكليف على الظنيات على الظواهر من لدن آدم عليه السلام الى يومنا هذا ولا
الذي قلنا لكان في العمل بظواهر الاجماع ايضا من المتوقف والله الموفق
واستدل بعض الفضلاء بايات واحاديث على وجوب العمل بالاحكام النظرية
بظواهر القرآن المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص و
التاويل وغير ذلك وان لم يرد نص في واقعة مخصوصة منها عليهم كما في تضاعيف
وفسر الظهر بما ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال وورد لانه استدلال
بظواهر الايات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعى ان هذه الايات محكمة
عند الكل اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل الكلام ما يعتبر كليا ترما
الفساق فما وجه القياس عليه وفيه لذلك ليس في الاطراف فائدة معتد بها
الاية الاولى قد تقدم كان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله والرد
الى الله رد الى محكم كتابه كما تبادر من الروايات قال الذي نقطع بانه مراد عز
ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في شيء قاطبة ولو شئت قلت في
كل شيء ما ورد بالرد الى الله والى الرسول لرفع التنازع لا يفهم المراد بلزوم
الى احدهما فليكن الرد الى احدهما او لا بد من اجتماعهما تتوانا عن ذلك
وقلنا ان المراد بالرد الى الله الرد الى محكم كتابه وانه يكون الرد اليه ولكنه
نقول لا نسلم ان المراد بالحكم اذا افترقا بعد ان مختلفين حتى سلمنا ان

المراد

الحكم منهما هو الذي نقطع بالمراد منه لكن نقول ما الذي افاد تنا هذه الاية وقد
تنازعنا في العمل بالظواهر فان قلت افادتنا ان نرجع الى محكم يزيل التنازع قطعا فاقول مع
الافادة فان قلت افادتنا ان نرجع الى محكم يزيل التنازع قطعا اين تنازعنا
فنقول نعم ولكن بعد هذا الحكم صامتا حتى ننظر بينهم وان قلت افادتنا ان
في العمل بالظواهر الى الحكم لنضيل الامة الا ترجيحة من سدلا تها
مقبولها بعدها فهذا يفيد انه لا يفيد نحن العمل بالظاهر حتى يصير حكما
وهو ظاهر فيطلبك نعم نقل هذه الاية بعد التسليم والتنزلات عن ان
في القرآن ما يجوز الرد اليه وهو الحكم والاحتجاج بها مسرد قول
الاخباريين وهو ان القرآن كله بالنسبة الينا متشابه واعترض عليه
الشيخ الفاضل الخبر العامل قدس سره بان هذه الاية معارضة بقوله تعالى
وجعل فلا ورد بذلك لا يوثق به حتى يحكم له بها بخبرهم ولا يسر منها تقييد
بعهد ايتر سوا تفرقا بقوله ولما قال ربكم وما انتكم الرسول خذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا بقوله تعالى ولقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي
الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني
الى غير ذلك من الايات التي يتبادر منها الضرورة الى ادلة العقلية
الدالة على وجوب الرجوع الى النبي والامام عليهم الصلوة والسلم وحجية
قولهما مطلقا او كان الحكم كما ان تنازعتم في شيء فردوه الى الرسول والى اولي
الامر منكم فلم ينهم حكما الا النبي صلى الله عليه وآله وهو تلي آية حكم يقطع بها النزاع فلم
يجد في انفسهم حرجا ويسلموا لحكمه فمنه نحن ذلك فلحكما الذي يدفع
نزاعهم لتوقع كما فاردين الى الله والرسول والحاصل ان الرد الى الكتاب

الى الكل لتلازمه لحكما ولهذا الكتاب الثاني بالرد الى الرسول وكل من رد الى
الحكم فقد رد الى الرسول وكل من رد الى الرسول فقد رد الى محكم ان لم نعلم
بعينه كما في القرآن تبيان كل شيء كما في الحديث المجمع عليه وبالجملة
ويجب الرجوع الى الرسول والى الامام يدل على وجوب الرجوع الى المحكم
الآية المحكم التي هي قول الله تعالى وسنة حكمه ما وقع فيها الذي هو مستند الى
حكم البتة الآية الثانية قد تقدم ان الذي انزل اليك الكتاب لا يفيد فهم على
اتباع المتشابه فما يوجب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا لما ذكرت بعض
الكتاب محكما كله والحكم ام الكتاب لا يدل على وجوب اتباعه ورد ما تبايل القرآن
يدل على عدم فهم اتباع محكم بمفهوم اللقب وهو في كمال الضعف سلمنا
لكن نقول ان وجوب الرجوع اليه لا ارتفاع منه لاحتمال النزاع في كون القرآن
محكما البتة او ما ثبت حقيقته شرعية لا يمكن في الحكم بحيث يفهم القرآن
من قطعا والمستدل انما استدل بها بناء على ان القرآن محكما البتة وقوله
تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فهم على ترك تدبره وكذا يجب
ان المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه اذ الشيء انما يكون مطلوبا فيما يترتب عليه
الغرض من ذلك التدبر وقد تقرر في محله انه مشتمل على الامر بالتدبر
القطع بوجود الصانع وعلى منهيات دالة قطعا على حسن العدل والاحسان وقبح
الظلم والعدوان والفساد في الارض وقطع الرحم وغير ذلك وليس في هذا الحث
على التدبر كما ستطلع الاحكام الفرعية وكانت لها كما لم يدل الظنية لا تفيد
في هذا الموضع الواجد فيه لعلم الذين يستنبطونه وقد ثبت العمل بالمستنبط
وسيجيء امر وراء المسبوح منهم ثم اقول بعد التنزل عن معرفة المستنبطين
اصل الامتناع ما يدل عليهم ايضا انه لم يكن كل القوم يعرفون ان يعلم ان الآية المذكورة

ثمرة

ثم اعلم ايضا انه وقع اختلاف كثير بين القراء وهم جماعة كثيرة وقد نقل العاصم انقطع على ما جوان العمل بقراءة غير السبعة
اما العشرة المشهورة وتبعهم من تكلم في هذا المقام من الشيعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به على ما ذهبوا اليه
هو كما رويت من عدالهم وتحاشي بعضهم في القراءات السبع لرواية الصدوق في الفضائل بسنده عن حماد بن عثمان
قال قلت لابي عبد الله الا ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف

التغيير في القرآن الذي هو بايدينا الان لان حفظه عند مدينة العلم وابوابه
محال ان علم الله يكون لصدق الآية واعلمه عليه ثم اعلم ايضا وقوله فقال السيد
بعد ما مر ومن هذا التحقيق يظهر الكلام والقوي في قراءات القراءات السبع
من وجوه اولها المنع من قراءتها عن القراء لانهم نصوا على انه كان لكل قارئ
راويان يروي قراءته ثم اتفق التواتر بالطبقات الاخيرة وثانيها سلمنا
تواترها من القراء لكن لا يقوم حجة شرعية لانهم من احاد الخاص لعدم استنادها
بها دائما كما تقدم وان حكما في بعض قراءتهم الاستناد الى النص لكن الاغلب
على روايتهم غير جايز كما في الحديث بل الاعم منها الجهل واعلى وثالثها ان كثير
القراءات التغيير شيء من قوله قراءة مخصوص وعاصم الكاذ وقوله قراءة على ابن ابي ليلى
واصل البيت كما قال ابو الفتح قراءة رسول الله كما يظهر من اختلاف
المذكور في قراءة المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة
القراء قرآنا بقراءة المعصومين ثم كيف يكون قراءات السبع متواترة على الشيخ
تواتر ايكون حجة على الناس وقد تقدم من تضاعيف هذا الكلام ما يعلم
وقوع التحريف والزيادة والنقصان في المصحف فاين ما علم تواتر القراءات السبع
من بكونه قرآنا لا اول فقد مر في الصدد وقد المرتضى وابن ادريس
الطبرسي حيث ذهبوا الى ان القرآن الذي نزل به جبرئيل هو ما بين دفتي المصحف
من غير زيادة ولا نقصان اما السيد فلم يعتد بهذا الخبر لاعراضهم عنه لعلم
علما وروى عند القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف من قبل الرواة
من جهة الرواة عندنا التي يظهر ان هذا الخبر دليل لنا لا علينا بيان ذلك ما
قلنا من الامرين فان قوله القرآن واحد ينفي ان يكون القرآن على الاطلاق
الاختلاف من جهة الرواة اي حفاظ القرآن وحاملوه فيشمل الاختلاف في الزيد

وفي نكتة

وفي تذكرة القرآت على ان يجوز ان يكون الوجه فيها صادرا اليه المجوز من طريق اصل
الكتاب وجمهور الجمهور وعموم المذهب كما نبه وبراءتهم منها الكلام على الجواز
القرآن على استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة والنقصان
وبجابان ما وقع منه في مجموعها سلوبه عن الفصاحة والبلاغة وان خرق ان
صب بينها ما يبين من التحريف على وجه لا يقدح في اخذ الاحكام منها وهم
الطاهرون بما تقدم الكلام فيه وامّا الثاني فقد مضى الف منه الجمهور في
معظم المجتهدين من اصحابنا فانهم حكموا بتواتر القراءات السبع وبجواز القرآة
بكل واحدة منها في الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب
سيد المرسلين وبما استدلوا عليه ما روي من قوله نزل القرآن على سبعة
احرف وفسروها باللغات السبع امنه ورد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا عليه
هذا الخبر وان القرآن نزل على حرف واحد على ان جماعة من العلماء فسروها
السبعة الاحرف باللغات السبع كلغة قريش وهوازن ولغة اصل مصر ونحوها
لان في الفاظ ما يوافق شيء من هذه اللغات في اصطلاح ارباب
واما الاعتراض بان ما ذكرتم من وقوع التحريف لو كان حقا لازال عنه امير
المؤمنين عليه السلام فمتروك عند اكثر علمائنا المحققين من علمائنا ما تمكن من رفع
بدعهم الحميدة لصلاح الدين ومحرم المتعنتين وعند بشرح في القضاء وبعبارة
عن امامة الشام ينكر هذا الاول فيظهر المستدل تغليظ الامر ايبين لكم عدم
لان جهة ما قد اشرتم تطلب الناس محاسنهم رضوان يبادوه على سنة الشيخين
فلم يرتضوا في اعين عثمان واما الخلفاء فقد لنا على محتهم هذا بين الوجوه
فيما الاول فعظم الاخبار بين خصوصات الحنا المعاصرين وما الثاني فقد
واطنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس طاب ثراه في موضع من كتاب سعد السعود

وفي نكتة

وادن ما الامام ان يقتصر على سبعة وجوه ثم قال هذا غلط فاحش واسناد بغير مشتاق لا يخفى على عدم الدلالة على القرآت
السبع المشهورة مع ان ابن شهر آشوب الحلبي في كتاب فضل القرآن روايات منافية لها سمعها وراية وزارة عن ابي جعفر وقال
ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة وصحيحة فضيل بن يسار قال قلت لابي عبد
الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند
الواحد فالاختلاف في الاختلاف والذي لا يختلف به الحكم الشرعي وما يختلف به الحكم الشرعي كالقرآت التخييرية بين العلم
باي قرائة شاء العامل وهو صحيح ان جميعها طريق الي يكر وقرائة حمزة ولم اقف لهم ولا على مستند يكون الاعتماد
عليه شرعا فالاولى الرجوع عند التعارض الى تقديم ما علمت الذكر وحفظه القرآن عن ان امكن والا فالتوقف كما قال ابو الفتح ما علمت
فضل وما لم تعلم فيها واحوط وبه قال الشيخ
والاصوب سهل لعدم تحقق محل التوقف

المقصد الثاني في الاجماع وفيه مطالب
المطلب الاول في الاجماع لغة الاتفاق واصطلاحا
عندنا اتفاق جميع من يعلم برايه متفق
عليه صادر عن رئيس لا محالة وسيدها
وسنامها صلوات الله عليه وسلامه عليه

وعين وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زينا لكثير من المشركين
قتل اولادهم شركاؤهم وبجم الائمة الرضية موضعين في شرح الرسالة الحاجبية
عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض قوله وادن
ما الامام اقول فيه تأمل لان الاول ان الفتوى يتعلق بالحكم المكلفين والحكام
الفصل والتوقف على الخمسة المشهورة فالحكم الذي اداه الثاني ان نظر من العبادة
انه يقتضي الزائد على السبعة من غير نظر من غير هذا الخبر ان
كل طريق يباح ركوبه فيه ولكنه لا يعلم منه غير الامام ثم ويكون التصحيح من
الاول بان يلاحظ حال المكلفين والا زمنة فيحكم بما ينبغي بحالة لغيره
في هذا الزمان بخلاف ما ينبغي في زمان آخر وان كان المستفتي لحصل في تعدد
الاحكام بتعدد حال المكلفين وتعدد الازمنة مثل ما يقع في مختلف الحكمين
في مسئلة واحدة بالاحكام المختلفة حكم ثم يبقى مختلفة لغيره هذا الاحكام ايضا بتبدل
المحل بتغير الاحكام عترة وعليه فتختار حال المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة
لهذا التوجيه شاهد من الاحاديث فتخصص عليه وعن الثاني بان السبعة المذكورة
هي البطون الاولى والكل ابطن بطن الى سبعين بطنا منها ينبغي ان يبقى بها
ايضا ما مضى اقول في الاجماع اولا ليتمهد معنى ما تكرر في القوم
من وجه المسئلة ونوع الجواب عن كلام المفيد الاول انه يكفي حصول العلم لجواز
رئيس بريئة في حكم شرعي مثلا وان لم يصرح به ولم يكون حصول العلم بهم من تتبع
اقوالهم وافعالهم بعد ان علمان هؤلاء الجماعة لا يروون الا عن رئيس لا يصدرون
الا عنه وان لم ينطق بعض بحكم فيما قال استفادة الاساتيذ من شرح
شرحا ما يفهم في الوجه وان نعلم او نظن ان شخصا مثلا معتقد في رئيسه
كذا من غير ان يكون حضر عن شيء ونقولا عنه في هذا الباب وانت خبير بان انكار

تحقق

تحقق مثل ضد ما كنا به بل مرية اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام قد
قال ولم يصح قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين ونحو وكيف
وانكار الضروريات حال للسبيل اليه وهي ايضا من مثل الفتيل اذ ليس علما بها ان
قبل الاحاديث المنقولة بل مجرد اخبار الاحاد ان العوام ايضا يعلمون بها ضرورة من
دون علم بالاحتياط قطعا واذا جاز ان يصل مثل ذلك الى حد العلم الذي يحليها
الجواز العوام قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن الحاصل اي
بعضهم وهو مثل الثانية العلم بالاجماع قد يحصل من مشاهدة المجمعين وسماع اقوالهم
ان اكتفينا بالقول ومع ضم قرائن تدل دلالة قطعية على مطابقة اقوالهم
ان شرطها الراجح قد يحصل بالتسامع سواء كان الطريق متواترا او احادا وقد
يحصل من تتبع اقوال هؤلاء من غير ضم قرائن او بدونها واما الاخير فقد يحصل
من تتبع اقوال البعض وان لم نحظ بجميع اقوال الكل قال بعض الفضلاء ان
الاطلاع على اقوال العوام طرا نفرة وحصول العلم باتفاقهم على حكم يعد اتفاق الكل
يكون بنحو من التتبع وهذا وجدان مخالف بينهم سيما مع انضمام القرائن الدالة
عليه فان العادة تحكم بذلك ولو كان لقولهم في تلك المسئلة مخالف لظهر وشاع
لكان يتقل الينا وهذه العادة مدركها المنطقيون والمتكلمون والاصوليون
بالقطعيات العادية ولا يشك فيها اهل الانصاف ويسمونها بنفي الطالب الغير فيقيم
ثم قال بعد دعوى العلم بالاجماع الامامية رضوان الله عليهم على ما عليه المتقدمون
من الاعتقادات كما كون البعض نقيضا له وقوله بان داود كذا كذبا في حصول العلم
المذكور فيما سكوت بعض اصحابهم عن التصريح او ما يجري مجراه على الرضا بما يجري
في محاكم العوام في المجمعين الثالثة هو ان اجتماع طائفة كثيرة من اهل البلد الذين
اهل بلد متفرقة في بلاد من الاندية ودكاكين اقوالهم في مسئلة لكي يتحقق الاجماع

فيشفع بمن بعدهم الى اخر الدهر وهو امر مرغوب فاذا كان المدعى وقوع النقل نقلا متواترا
لقرائنه وتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة وانا في الآن اقطع بالاجماع
نسب على عصر سلمان الى بعض وهلم جرا استدلالا بمن حضر هذا المجلس وشاهده فضلا
من السماع من جمع وجمع في جميع الطبقات فاكثر الاجماعات التي يدعيها احد
في زمان سابق على زماننا الخاص انما يحصل بالعلم والظن بدخول المعصوم
المجمعين من تتبع الاقوال والاحوال وانت تعلم ان مثل الشيخ قد يدعي الاجماع
وقد لا يعلم الا خمسة انفس او اقل او اكثر بل لكل مطلع من التتبع وعدم الاطلاع
على ما يقابل ذلك فيرجع الى المدعين الذين يتوقف يوجب اظهار القول الحق
اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون ما يجب عليهم لو قالوه عليهان يوردوا
نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث صحيح يدل على خلاف ما اجمع عليه العلماء
في زمان الغيبة او كان مجتهد واحد قائلا بخلاف ما قالوه مع موافقة سلائر
ان يقول المعصوم اكتفى بردعن الحضور بفساد اظهار الخلاف مع جهالة
نسبه قال استاذنا الكل في الكل قدس سره في شرح من مايقتضي ان يجب على المعصوم
ثم ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلم لا يظهر انه يجوز ان يكون
ما يخ من المناقشة بما اذا كانت في جملة روايات اصحابنا وراويه خلاف ما
اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهرا على ان يكون اظهار الخلاف على تقدير وجوبه
بعنوان انه نزل فيه وان لم نعلم انه المعصوم اذ لم يقل القائلون بوجوب
اظهاره ح انه يجب على الامام ان يظهر القول بالخلاف مع قوة عنه نفسه لذلك
بل يقولون انه يكفي ان يظهر القول وان لم يعلمها العلماء انه الامام ثم وبين ان
يكون الخلاف مدلولا عليه بالرواية الموجوده في الجامع شاهدا بانه لا يخفى ما
هذا لا يبعد القول بان قول الفقيه العالم المتسب الضابط يكون مظهرا للخلاف ايضا

تسبيحاتهي

متدبر انتهى كلامه وقد ذكر امرا قويا اظهار الخلاف اما لدلالة يتحقق اجماع على الباطل
فيضل اهل عصر الاجماع ومن بعدهم وامارة هم الحق والثاني ان يبين لهم طريقا
مثل ايات الادلة المفيدة اليقين التي لا تخ من مناقشة فعلى الاول لا قائل في اظهار
الخلاف مع عدم معرفة راية الامام وعلى الثاني لان الاجماع من حيث هو اجماع ليس
بحجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم وتقريره اللذان علم انهما صادران
عن اعتقاد لا من خوف وتقية وقد فرضنا انه لم يظهر الخلاف لا يتحقق
قول جميع العلماء المعروفين باجماع وبعد الوصول الى الفرق بين وجود الرواية
الصحيحة الغير المعرف النسب الذي يتبادر بالدليل القطعي وبين ظهور
الامام وبيانه الحق وانحو وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه وقلناه و
يظهر من الشيخ في العدة امر متأمل في بعض الصور الغريبة على الامام والمطلعين
الى الخلاف ايضا بغير واحد من سفرائه قال ره في العدة سئ فرضنا ان يكون
الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يدون ذلك القول من غيره فلا
يجوز ان الامام المعصوم رفع الاستاد ووجب عليهان يظهر ويبين الحق
في تلك المسئلة وليعلم بعض تلك الذين يكون اليهم الحق من تلك الاقوال
حتى يؤدي ذلك من جزء الامة ويقترن بقوله علم يحصل ذلك على من ذكرناه
حتى لم يكن لهم بعض التكليف في حملها بعقاب التكليف وعلم ظهور
او ظهور من يجب حجة وليل على ان ذلك لم يتفق اقول ويظهر من القول بوجوب
الظهور لكان يجب اذا اتفق الكل على الخطاء ويلزم سد حجية اجماع جميع
العلماء المعروفين اذا لم يظهر الامام خلافهم بنفسه او بسفيره قال بعض المحققين
التكابني قدس سره في رسالته في الاجتهاد والاخبار ما لفظه ان قول الشيخ في غاية الضعف
لانا لانم عدم جواز الاستناد ووجوب الاظهار وعدم نقل القول بحجية خبر الواحد

والحق ان وقوع العلم بحجية واختلف فيه من المواضع التشكيك كما انهم منع التعرض لحجيته ظاهرا من الشيخ
وصاحب المدارك في الامام المعصوم الذين لا يقول الا عن امر الهي وليس سبب حجيتها قولهم الا قولهم واجتماعهم كما يقال الخالفي
حيث اعتمانا في اخذ قولهم لانه فيجعل الاجماع قول الامام حجة وليس الاجماع كالقرآن والحديث وادلتهم بعد تمامها الا نقل على
معانيهم فالاجماع عندنا ليس امرا غير السنة الثاني الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جميع علماء عصر يقطع بان احد الجمعين
هو المعصوم وان لم يتميز بخصوصه وهذا القسم من الاجماع ما يكاد يتحقق لان الامام وحده قول قوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا
عند الشيعة في كل عصر بين ضعفائهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق وما يقع من انداد وقوع الاجماع عليه الزعيم
على الباطل وجب على الامام ان يظهر رد باطلهم حتى يردهم الى الحق لئلا يضل الناس فهي ما لا ينبغي ان يصغى اليه لان جل
الاحكام بل كلها معلل كالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وامثالهما مما لم يحد وقوعه
ذلان ومع ذلك فهو كما لا يظهر

وبعدها متقابلان فاحدهما باطل قطعا فاي فضيلة من فضائل الامام اعلم القائلين بها بالحجة
الحال وانت خبير بصدق مقالة بالحجة وبالجملة علم بيان الاختلافات التي في زماننا الغيبة
على وجه يظهر حقيقة قول احد القائلين باحد المتقابلين وحفظ قول القائل بمقابل
اغلب الكثرة بين ان يخفى على من له دون تتبع في المسائل الشريفة اتم من كلام رفيع
مقام الخامسة الاجماع على حكم اما ان يكون من جميع خواص الائمة الذين هم اولى من بعضهما و
الثاني اما ان يكون من جميع خواص طائفة منهما او من بعضهما والثاني اما الاكثر غير
او بعضهم والاخير اما على غير الامام بحيث لا ينظر اليه وعلى الاول اما ان يتحقق زمان
واحد من ائمتهم ع او يتحقق في زمان غيبته صاحب العصر المنتظر ع وعلى التقديرين
اما ان يكون هناك خبر مخالف لما ادعي الاجماع عليه او على الثاني اما ان يكون
خبر هم او لا نفهم هو المقدم تأمل تشكر ان ذكرت منك قوله الحق امكان وقوعه
اقول لا شك ان العلم العادي حاصل للثاني من جميع خواص ائمة الحق وهم قائلون
بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع خواص الشيعة قائلون بوجوب صلوة الجمعة في
وقتها فنعلم ان قولهم هذا انما هو صادر عن قول امامهم ع وايضا وان فرضنا عدم
وجدان خبر ذلك وهكذا الحال لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الباقر
ع قائلون بالتجهير بين الحمد والتسبيح في غير الاوليين مع عدم حصول العلم بقول
الاخرين من اصحابه وعدم هم من اصحاب ائمة ع وعدم وصول خبر في ذلك الينا
من المعتنى فظهر بذلك في الوقوع والعلم والحجية في الاشكال في وجوب الاجماع في
زمان الغيبة وسيجيء الكلام فيه قوله لئلا ان الاجماع اقول لم يسلم ان الاجماع على
البعض الاول دون المعينين بالطريق هو والظاهر ان هذين وان كان البعض الاول
اذ نصيقع على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم بان المتفق عليه صادر عن الامام
ثم قوله وهذا القسم من الاجماع اقول ان كان المراد عدم التعيين عند اهل الاجماع فالظاهر

المعر

المقرة من ائمة قبل وقوع الغيبة كان مشهورا ام لا ان يبين وان كان المراد عدم وجد
العالمين الذين حصل لهم العلم بترتب تتبع الاقوال وشهادة العدلين فقد
رد عليه بعض الفضلاء قال المحقق ان معنى وجوب دخول المعصوم فيه الاجماع ليس
الا ان قوله يجب ان يكون موافقا قول المجمعين وهذا لا يستلزم دخول المعصوم
في جملتهم بل هو كونه في ازمانهم فان انعقاد الاجماع في زمان الغيبة غير ممكن
على دخول شخص معين من امام العصر ع او غيره لعدم العلم به اقول هذا انعقاد على ما ذكره قول غير
من الائمة المتأخرين ع فان قول كل منهم حجة برأسه وبنفسه ولهذا لو انقرض جميع الخاصة
في زمانهم الا واحدا لكان قوله حجة لعامة من تقدمهم ممن قولهم في عصر بل لو وجد بعد الكل
فلا خير في هذه الصورة بوجود امامها العدة وفي هذا الباب وانما يحصل الاطلاع منا
على اتفاقهم وقد ذكر المحققون والاثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق
هذه الطائفة لا يكون الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله ع قال الشيخ
الطوسي ره في العدة ثم لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاتفاق فنختار ما ذهب
الى اعتبار الاجماع فنعلم بدخول امامنا في جملتهم ان قول المعصوم داخل فيهم ايضا وما الطائفة
على اتفاقهم من هذا الطريق على ما يدرك شيء فيتذكر فظهر من هذا التحقيق وجه
دفع ما قاله بعض الفضلاء في هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على اتفاق جميع
على امر يقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا يتبين شخصه وهذا القسم
الاجماع ما لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل وقوع الغيبة لان ظاهرا مشهورا عند
الشيعة في كل عصر بين ضعفائهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق
اقول لم يظهر لي فائدة حصر القطع بان المعصوم احد المجمعين بل حصل القطع
بان قولا ورايا من الجميع عليه والقطع لا يكون تحقق مثل هذا الاجماع وانا

كثير من المسائل التي حصادت عن ضرورات دين الامامية كوجوب المسح في الوضوء وتحريم
جواز المسح على الخفين وبطلان القياس وامثالها واما في غيرها من المسائل فلا فان
غاية ما يمكن لنا الاطلاع على مذاهب اكثر المتقدمين المتاخرين عن قدمائنا ارباب الحديث
وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب جميعهم لكثرة الكتب وانتشار
المصنفات ولهذا لا يحصل العلم بمذاهب اكثر قدمائنا واصحاب الائمة فانهم لم يكن
من مارستهم ان يصنفوا اكثر ما يدونون فيها فتاويهم بل كان من عادتهم
جميع الاخبار المعتمدة التي وصلت اليهم والعمل بها كما يظهر بالتتبع وعلى
هذا كان يجوز السلف والخلف الى ان يتولوا تحرير الفتاوى وتصنيف كتب الفقه
بعد ازمان الائمة بمدة طويلة فلهذا اصحاب كتب الفتاوى لا يكشف عن مذهب
اكثر اصحابنا واتفاق اكثرهم لا يدل على موافقة المعصوم ولا بالجملة لا
يحتج اما ان يوجد في المسئلة حديث او لا فان وجد في المسئلة كان النظر في الخبر
والترجيح على الظن الحاصل بعد النظر في معارضه واعتبار القواعد المحررة
في الترجيح فكما استغنينا هناك عن تتبع هذا الخبر اذا لم يوجد في المسئلة
خبر بعد التتبع فالعلم بمذاهب قدمائنا ارباب الحديث من اصحاب الائمة مشكل
جدا الا بعد سبيل الى هذا الا باسبر من لحد هذا فتاوى الفقهاء المتاخرين
عنهم وقد عرفت انه عزيز ناهض بالكلية عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء الجماع
المنقول على المسئلة وهو ايضا ضعيف لما عرفت من تعذر الاطلاع على الاجماع
بالمعنى المعروف عند الاصحاب فراد هم بالاجماعات المنقولة في كتبهم وكثير من
المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه القريب اما يرجع الى اجتهاد من
الناقل او من يحسب المعرفة او الامارات التي اعتبرها الى ان المعصوم معلوم في
هذا الحكم او مرادهم الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة الموجودة
عندنا

المحلل

المحلل وقد نبه على هذا الشهيد في ذكرى وابن ادريس الى هذا ان منهم من يدعي
الاجماع على حكم من الاحكام ثم يدعي احد الاجماع على خلافه وقد يقوى الدعوى بخلاف
وجود الخلاف عن المشاهير منا او عدم العلم بالاجماع ليتم جدا حتى لا يوجد باب
ابواب الفقه الا وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبيل ومن تطرق شيء هذا
هذا يطلع على اكثر من هذا الباب ومن اراد ان يشهد على ما ذكرناه فليتطرق الى
كتاب الانتصار للسيد المرتضى وكتاب ابي جعفر الطوسي والغنية لابن زهرة
وكلا بن ادريس فانه مشتمل على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل الموجود فيها
مع وجود الخلاف في كثير منها حتى من المدعي وقد سرى هذه الطريقة الى المتاخرين
مثل الفاضل والشهيدين وغيرهم والذي ظهر لي من تتبع كلام المتاخرين انهم كانوا
ينظرون الى كتب الاستدلال الفتاوى المحررة عندهم في حال التاليف فاذا
رأوا اتفاقهم على حكم قالوا انذا اجماعي او اذا الملحوظ على تصنيف خرجوا عن الاجماع
المفهوم المذكور وعدوا من الفتوى المدعى وبرشدك الى هذا كثير من القرائن
التي لا مناسب هذا المقام تفصيلها اذ ليس المقام محل استقصاء هذا الباب
فانه منقلق بين الاصول والفروع التنبيه على حقيقة الحال ومع هذا فلا انكر
حصول الظن بقول في بعض الاحيان ولكن في جميعه على الاطلاق تظر بين من العلماء
التي توجب التقرير والتاييد ولا يصلح لتاسيس الحكم فيها فافهم واطلاعك
بحقيقة الحال ومع هذا كله لا ينبغي ان يترك الاحتياط في هذه المواضع

قوله وسيما اذا لم يكن اولا نظر منه ان الاعتماد على الاجماعات المنقولة في اكثر
وان كانت فتاوى اصحاب الائمة معلومة لكن مع عدم العلم بكون اكثر فان كان
مراده بالاحتياط ان لا يجوز العقل من اجماعهم على فتوى من غير سماع الامام
عن كلهم فنفي العلم بذلك يوهم اتفاقهما لكن الاشكال وجود ان كان المراد عدم

وان كان فان لم نقل بوجوب الاجماع عليه فلا اقل من التساوي اذا لم نرجح
خبر الواحد ايضا عند تعذر تمامها ليست بحيث يوجب العلم بل مع معارضة مثل
هذا الظن القوي سيما مع تاييده بما ورد في الروايات من اخذ بالمجمع عليه
بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشمول المجمع لمثل هذا فنحكم بالتساقط
ويرجع الى ما اقتضاه اصل او دليل اخر ولا يخفى ان هذا ظهر خلاف من واحد
من اصحابنا المتاخرين وتبعه ايضا صاحب المعالم ظنا منه كما اعتمد به ويرد عليهم بعد
تامل ذكرناه لا يحتاج الى ايراد سيما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب الاجماع
على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه وادعى الخلاف فيه بين المتقدمين او نقل
مدعي الاجماع نفسه ملة بانهم او لم يدع احد خلافا لكن رايناه او كلام احدهما
خلافه او ظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه فلا سبيل الى تحصيل الظن بكون
عليه فهذا اذا ثبت انه كان مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا
نادرا فلا يبعد ترجيح جعل من مرجحات الدليل ومرجحات الدليل باعتبار
الرواية التي نقلنا اتفاقا واعتبار ان الظن يدفع به فيما لا الى انه في مثل هذه
المواضع ورفع المتخاصمين التعليل اكثر من الكثير وانما جعله حجة برأسها
اضعف دليلا مما نقلوه

قوله تحصيل العلم اولا ليت شعري ما وجه الاستدلال
بالاجماع مع خفائه وعدم ذكر القاطع لكن الان يقال ان اهل الاجماع ما تركوا
بريا وجدوا من انفسهم علما مع وريا بمعتقد امامهم فان خلاية خلا حاية العقل
استدل اهل اجماع السابقين على الحكم لكشف من هذا العلم الضروري اما
تجد من نفسك ان معتقد امامك تغير الجبين والمسح على الرجل مع حد
ملاحظة نصوص العلم يوقنا وتحصل من صحيح ومن لم يحصل ولا اقل ايقع
تفاوت كثير فكم من مصاحب يدرك الاصوات او ادنى من مثل الجمل الاصفر ذهبا

نعم لا يبعد جوازنا الاعتماد على الاجماع في عادة وجود نص مخالف لذلك الاجماع اذا علم عدم اطلاعهم على هذا النص
وتواترها عندهم فان من هذا الاجماع المخالف لذلك النص

نبههما مع عدم التوافق فليس بين صورة العلم وعدمه فرق قوله ثم لا يبعد
جواز الاعتماد اولا قال افضل المتاخرين قدس سره في شرحه لا شك ان حكما
من الاحكام اذا لم يظهر به قائل من اصحابنا الامامية وكان فتوى باقي الامم منتفيا
على خلافه فربما يحصل الظن القوي بانهم اخذوا ذلك من الامام بعنوان لم يتوضح
لنا بعد لكن لا خلاف اذا العادة لم تجز بان ما لا يكون كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم
كثير فهو مخالف اذ هم اصحابهم في اوائل الامور واستنباط الفروع وبيانه وغرضهم
في تاسيس المباني وتاصيل الاصول سيما اذا وجدت الروايات المتعارضة
عن الائمة في طرفي المسئلة وعلى هذا يصير الظن القوي لما ذكرنا من عاداتهم
وانت اعلم من حديثهم انه قد يكون روايته في حكم ولم يعمل به قائل
من اصحابنا وسيما اذا كانت الروايات الواردة في خلافه اجمعوا عليه
كثيرة معتبرة ومخصوصا اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة
شاذة نادرة او اذا لم يوجد عليه رواية بطريق اولى واحتمال ان يكون مستند
من الاصحاب المتقدمين ما لم يصل الينا فان مدعي الاجماع بعيد جدا ما
تتبع من شدة اجتهادهم في تتبع الاقاويل وتفحص الجماهير بحيث انا لم نر
في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل وتقلوا خلافا نادرا من الاصحاب
ان كان بل بعضهم قد اجهد في تتبع اقوال العامة ايضا بحيث لا يعزب عنه
شيء الا ما شذ وندر فكيف فيما ذكرنا بل الحاصل من المسائل المتفرقة التي
يعم بها البلوى وبالجملة في مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع بالحكم بعد
ملاحظة ما ذكرنا فلا اقل من حصول الظن القوي الذي لا يكابر ومثل هذا
الظن لا يقصر عن الظن الذي يحصل من خبر الواحد بل يكون في اكثر المواضع اقوى
منه وبعد فتح فان لم يكن خلاف ما ادعوه من الاجماع غير صحيح معتمد عليه فلا اشكال

اولى بطريق هذا الجواب فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا استماع في الكل حتى يحتاج الى الاستدلال الى الاجماع قوله الرابع الحق التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد ان نقل الواحد اجماعا قطعيا فنقول اجمع الاصحاب على كذا يدل بالالتزام على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره فكان قال قال الامام كذا او فعل كذا او فعل بحضرته ولم ينكر وان جميع ذلك مطابق لاعتقاده فهو يحكي ما يجري في الخبر صحة وضعفا واسنادا وارسالا وقد اوضحنا ان نقل من ليس من اهل الاجماع وبينه وبينهم وسائط فان استند الى واحد منهم يكون من سلف وان لم يسنده يكون موقوفا وهكذا فعنعن قد قال الشيخ من قال الشيخ خبر الواحد لا الطائفة قليلة منهم المعصوم فنحن فيها وعلمه او قال سائر من يعتد الاطلاع وبالجملة لا اصطكاك واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام مبني على عدم الاطلاع من واحد على اجماع قطعي فتظم البناء ذلك فلا اقل من تمثل هذا النقل الى نقل وقوع مستند لهذا الاجماع او استدلالهم من يوثق في تحقيقه خبر الواحد فكيف تحقق في تحقيقه نعم لو كان هذا الصنيع يفيد ظن لم يجز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكن لما وجدوا لم يكن ينقل عنهم بل مدار احتجاج السيد قد سرح على الاحكام المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يبتدء على انا كلما نتتبع نظفر بما عليه من الادلة كما سيظهر لك ما سبق ان الاجماع الحقيقي هو ما يفيد القطع وهو ما عند السيد ومن تبعه وبين ان تقسيمه عندهما باعتبار القطع بدخول المعصوم فيهم حكم العادة وعلى هذا الاتفاق من هذه الطائفة ارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر قوله لا نزاع الا في ان الاجماع القطعي عند الشيخ ما قطع بدخول المعصوم فيهم وكذلك قد سبق ان الشيخ جعل نفس الاتفاق دليلا ولم يكتف بحكم العادة بدخول المعصوم حاصل

حاصل كلام المقرر ان العامة جعلوا الاتفاق دليلا على حقية المتفق عليه لقولهم لا تجتمع امتي على الخطاء والشيخ ايضا جعل كاشفا من الدليل العقلي الذي ذكرناه تاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصل ان الاتفاق لو حصل كان المتفق عليه حقا والا لزم الامام عليه اظهار الخلاف فلا يجب المكلف واذا ثبت حقية بنت قول المعصوم لان كل حق هو قول المعصوم فاتفق مع العامة في المدلول واختلفا في الدليل والمقرر قد رد عليه وقد اشرنا لعدم ظهور مراد المقرر السيد الشيخ وهذا المقام فلم نر من تعرض للاجماع المنقول في كلامهم الحصول الاشتباه احتج من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة منهم الآية وهذا مبني على ان العلم بالاجماع داخل في التفقه وكل من نقل للغير مذهبا تعبدا كالمفتي ينذر بقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبإ الآية وهذا لا يدل على ان نقل الاجماع كالمستند التزاما كما اشرنا اليه وبان العلم القطعي عند في كثير من المسائل الشرعية يجب ان يكون طريقه النقل والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي وظن ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ذلك الا ترى من بعرف الاخبار في العمل بها قال الاستاذ وسلار وجميع نقلوا انه قد يحصل من القياس في بعض المواضع ظن اقوى من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعمل ما ذكر يجب العمل بالقياس مع ان الظاهر لا يقول ولو ترك العقل بهذه النصوص هذه الصورة يبطل بالجملة كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة افاده بعض افاضل المحققين ويرد عليه ما حاصله ان مرجع كلامه الى ان العقل السليم يوجب الحذر عن المخالفة القطعية بحكم وجوب الحذر عن المخالفة الظنية عند عدم ما يظن بالقطع وما يدل على وجوبه او وجوبه والمفروض ان المرتقى القطع الى احد هما يوجب فعل الاول او ترك الثاني بمقتضى العقل الحكم

باب الاجماع

الظن الحاصل من ترك الاول وفعل الثاني كما هو مقتضى الوجوب في الجملة لا يلزم الواقع في بلية ترك امر او فعل امر يظن بتجاوزه اليها الم يحتمل الواقع بوقوع وبلية ظنية دنيوية ولا يلام بفعل امر مثلا يظن بتجاوزه الى بلية هو اشد منها او دوم مع قدرته على اتيان احدهما الفعل وعلى اتيان بعلاوة من التشبع بالقناعة فضلا الى بلية ظنية وانما يجب الاجتناب عن الفعل الذي يعلم بتجاوزه الى البلية واما عند ظن الاتجاز فلا فظهر ان وجوب العمل بالظن في الواجب الحرام بما يحكم به العقل لا ان يبين الشارع عدمه وجوازه عدم جواز مثل هذا يتوقف العمل بالقياس فتعمل وجه المنع ان استنباط العلل التي هي سبب الحكم وكونها علة تدور معه مدخله المحل استنباط ضعيف لكونه موقوع الغلط فيه اكثر فان حصل الظن للناظر البصير بقانون القياس فيجب على الغير منع العمل به مطلقا ما لم لا يحصل له ظن يجب عليه حكم العقل ثم ظاهر زيد ان امر الشارع بها اغا يعمل بالظن يجب حكم العقل ثم ظاهر زيد ان امر الشارع بها اغا يعمل بالظن مطلقا واستثنى بعض اصاغ وتقرير اوليس ما يحس به هذا ايضا في العقل لان الترك الواجب في فعل الحرام من جهة ذاتية بالصدق بها من حيث ان الشارع امر بالعمل الاول وترك الثاني والمفروض انه بهما عن الاقدام على شيء او حرمة والعمل بمقتضاه من الطرق المعينة المظنون الا استثنى بحسب ان حصل الظن بالعقاب لاحتمال الشارع مع ترك الواجب وفعل الحرام المظنون بهما حتى يحكم العقل بوجوب ان العقل بعد ملاحظة النهي المطلق المذكور يحكم بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا الواجب ترك مثل هذا الحرام متدرد وقال الاستاذ ايضا في الرسالة ما حاصله لا يمكن الاستدلال على حجية بعض الصحابة دون بعض ولا بعد لعدم ظهور هذا على وجه يظهر منه اجماعهم عليه وانه كاشف عن حجة النبي صلى الله عليه وآله كما لا يمكن الاستدلال على جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وكذا لا يجوز بمثل

اسخا

لا اختلاف في الاصطلاحات في الاجماع وان النظر من حال المحدث كالسيد المرتضى والشيخ وغيرهما الاطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند العامة من اتفاق العترة الغير المبتدئة ولو في زمان الغيبة على امر يوجب ذلك الوفاق بالاجماع الواقعة في كلامهم ونحن نعترف على ان ظاهر اتفاقهم على امر وكانوا مخطئين يجب على الامام ان يظهر لهم ولو بحجج لا يعرفونها وبيانات يفهمونها حتى يرجعوا الى الحق وبطلان هذا بالاجماع يحتاج الى البيان بعد سلامة الحفظ بنقل اكثر الاحكام والامور الفصل الثاني في السنة وفيه مباحث الاول السنة هي قول المعصوم او الامام او فعلهما او تقريرهما على وجه دلالة من الامور المهمة هو القول المتكلم فيه ليس حديثا وغير الخبر بنيتهم الى متواتر واحاد المتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا احالت العادة تواطئهم على الكذب بالكذب عن محسوس كمكة واسكندرية ونحوهما او الظاهر قلة الخبر المتواتر اللفظ

في زماننا فكثت عند غيرنا احاد عن امر مما لم يعتد العلم باجتماع كثرة المخبرين

الائمة كما يستدل بعمل العلماء اجتنبا الاحاد لم يظهر شيوع عملهم حتى يستدل عند على ان الائمة كانوا عالمين به ولم ينكروا فهذا تقرير لهم وهو حجة اقول يظهر من كلام ابن ادريس ان الذي اجمع اصحابنا النبوي على عمله وهو بعد ولا اصحابنا يخبر هو متواتر لا الاحاد من قال او فعل او تقرير صريحا واما الاجتناء عنها منها فلا يلزم الاحاد على المطلق والعام الشامل لمثل هذا الفرد فتم اذا عرفت هذا فاعلم ان من مصرح ليل بحجية خبر الواحد ورد الاستدلال بما مر يعمل بالظن الا في المواضع المستثناة ولا تجري هذا عمل الصحابة والاجماع في الاجماع المنقول بخبر الواحد وكما ان عدم العلم بثبوت عمل الصحابة بالاجماع مستلزم لاستدراك طريق استنباط الاحكام يمكن القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع المذكور وجريان الدليل بين عنده وان لم يجز غيره لا يمنع من تحقق الاجماع الا يكون لمدرك ليل يجوز عمل بها الظان المعتبر بحكم المنع من عمل ظنه كما نقل ذلك في مبحث الاجتهاد من ظهر الاحكام قوله ولا اختلاف الاصطلاحات اقول لا مدخل لاختلاف الاصطلاح في الموقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد لو فرض توافق اهل هذا الاجماع اي الواقع في كلام هؤلاء الاعلام لكان الموقف وعدم الاعتداد به الحاصل ان الناقل ان كان مرويا الاجماع الذي يعتبره العامة معتبرا فلا يعتد به على ما نقلوا وان كانت النقلة متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند صحة وضعفا كما اشرنا اليه آنفا وان نظر الموقف الى ان طائفة الامة اذا لا تعتبر عند الموقف الثاني معتبر عند الاول فلا يكفي فتعلم من نقل الثاني انه هو المعتبر قوله والخبر يفيد اقول قول النبي او الامام قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس في الاصول متعلقا بقسم الخبر المتواتر والاحاد بحيث يشمل منهما ايضا بل يذكر في ضمن حكاية وفعل او فعلهما او

وقد يفيد العلم بالقرائن وهو مردود في انكاره مكابرة نظر الثاني اختلف العلماء في حجية خبر الواحد العادي
من قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباقين في الاصول على الاول بل حجة كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس
وابن ادريس هو الظاهر من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظاهر من كلام المحقق بل الشيخ على ما نقل بل الخبر ليحتمل ثلاثة
سبعا بحجية خبر الواحد من تقدم على العلامة والسيد الرضي وهو مدعى الاجماع من اشيعة على انكاره كما القياس من غير
ان قيل بينهما اعم وجه لكن الحق انه حجة كالفتاوى المتاخرة مذاهبهما وادلة لهم

تقدير ما وهو التي عبر المصنف عنها بالحديث فقال الحديث هو حكاية قول المعصوم
او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي يبلغ الحاكون له من حيث العادة
تواطؤهم على الكذب في الاحاد بخلاف ذلك ويجب ان يتوفر في المعصوم الملتقى قوله
وقد يفيد العلم بالقرائن وهو مردود اقول غير الواحد يا اصنافا القرائن
ينقسم اقساما الاول ان يقترن به قرائن خارجة عن نفس الخبر ولوازم الخبر
المنتفكة عنه مفيدة للعلم بصدق قائله وقرائن هذا القسم ايضا تنقل على محتوى متعدد
بل القسم الاول من القرائن القرائن المفيدة للعلم بمخبر الخبر في نفسه والقسم الثاني
القرائن المفيدة لتحري مضمون الخبر الثاني من اقسام خبر الواحد هو الذي
اقترن باحد القسم الاول من القرائن دون الثاني الثالث هو ان يقترن بالثاني والاول
الرابع هو الذي لا يقترن بشيء منهما مثال الاول ان يخبر من علمنا صدقه بالخبر
المقرائن بان النوع قال ان العالم حادث او موجود مضاف ونحو هما ايدا على
صحة مضمونه ربطا او فوض لكتاب او سنة متواترة او اجماع ومثال الثاني ان يخبر
من علمنا صدقه كذلك بان النوع قال التسليم والصلوة واجب في المعصوم هما
المفهوم وجوبه لنوع فحن نقطع بان النوع والامام قالا هذين القرائن
لا نقطع بان التسليم واجب بالجزم المطلق لاحتمال ان يعتقد من الوجوب الاستحباب
المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب المفهوم الموضوع اذ يكون صدور تقية او نقلا او
لمصلحة اخرى لا يعلمها وليس هناك دليل عقلي ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا
اجماع على وجوب التسليم وايجاب المفهوم ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم
صدقه ولا كذبه بان النوع قال هذا المفهوم الموضوع اذ لم نعلم ان لم نعلم حدث
الراوي ولكن نعلم صحة المتن وهو وجوب المفهوم الكتاب والسنة المتواترة اجماع قال الشيخ
ره في العدة بعد ذكر القرائن المفيدة لتحري مضمون الخبر وهما اشرنا اليه من قبل

العمل

العقل وغيره فضلا القرائن كلها تدل على صحة مضمن اخبار الاحاد لا تدل على
صحتها في نفسها لما بينا من جواز كونها موضوعة وان ثبتت تلك الادلة الثلثة
بل سر اهل الحد مقام وشمال الرابع رابع من الاشاعة المتقدمة قوله اختلف
العلماء في حجية خبر الواحد الخ اقول لا يخفى ان النزاع في حجية خبر الواحد العادي
بالقرائن المفيدة للعلم بمضمونه مما اقر به بعينه بحيث يفهم الا ان الادلة
الاتي اقامتها من ان نقول ان مثل هذا الخبر نعم بها يدل الخطاب على نكير الادلة الثلثة
واما الخبر المقرون بما يفيد صحة مضمونه في نفسه دون مضمونه فيتصور فيه النزاع
ولكن لا من جهة صدقه وصحته في نفسه بل من جهة اخرى وهي عمل العلماء بمضمونه
اركان لفظ هذا العدة ايضا توهم ان مثل هذا الخبر لو عمل الكتاب وعليه المشهور
المذكورة على العمل بخلافه يتضمنه يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة بين
صدقه في نفسه وترك العمل به قال الشيخ ره في العدة ايضا بعد ان ذكر القرائن
المفيدة للعلم بخلافه ما تضمنه الخبر وهي الادلة القطعية المذكورة ما قدمناه
فيما ايجاب تلك الادلة ترك العمل بالخبر لان هذه توجب العلم وغيره لا يوجب العلم اما بقيتي عالم النقل والنقل لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على
هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا لوجه
من التاويل لا نقف عليه او مع ما يجب علينا من الحال فيه او متناولا
مخصصا لم نعلمه او مع مخرج المفهوم غيره ذلك من الوجوه فلا يمكن ان نقطع
على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به لما ذكرناه فهذا كلامه رفع مقامه
اقول الذي نظهر في معنى ان خبر من القسم الرابع من اقسام خبر الواحد يتكلم فيه ونكر الحاكم ويحتمل
فيه امورا منها ان يريد دليل على الخلاف وهو ما ذكره المصنف والمعروف
علم دليل في فحص فلم يظفر ضعف ان كان لفظ ضعف على الاول سند فلا نزاع في وجوب العمل

في الشريعة من شعارهم الذي يعلم منهم كل من الطالبين ثم قال وقد اورد السيد
على نفسه في بعض كلامه من الاين هذا الفقه فان قيل اذا سددتم طريق العلم
بالاحكام فعلى اي شيء تعولون في الفقه قلنا وبالله التوفيق اصلنا اصلان نعظم
الفقه يعلم بالتتبع من مذاهب الشيعة فصاعدا الاجماع المتواتر وما الذي
ذلك فيه فعلى الاقل يقول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في
بيان حكم ما يقع الاختلاف فيه منهم ومحصل ما ذكره امكن تحصيل القطع
بالعمل الاقوال من طرق ذكرها تعين العمل بعد الا لكنا مخيرين بين الاقوال
المختلفة لفقد الدليل التعيين ثم قال فيما بعد ان السيد قد اجاب في بعض
المسائل التباينات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم قطوع
على صحتها اما بالتواتر او بامارة دلت على صحتها وصدق رواتها فمتى سمعنا
العلم مقتضى القطع وان وجدنا اكثرها موجودة في الكتب المشهورة
من طريق الاحاد اقول لا تذكر كلامه قدس سره على عدم حجية القسم الرابع
لا يريد ضعفه ويستفاد من مجموع كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد
المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم الخبر في نفسه والاجماع كما مر ذكره
الاحاد في جواب المسائل لانها تابعة القرينة في عدم المقاومة فالتعبير بالقرينة
مستفاد ان الاخبار المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت وتقابلت
فان كان هناك قرينة على القطع بصحة متن احدها تعارضين بعمل و
يطرح الاخر والا فالعمل بالتخيير متعين والحاصل ان تعلم ان التخيير انما يثبت
في اخبار لا قرينة على صحة متنها او ان الترجيح للقطع المذكور
يقتضي في اخبار يكون هناك قرينة على صحة متنها وعلم صحة متضمن
معارضها فلا يعمل بقية المعارض اصلا بل يأولها كما نقلنا عن الشيخ وان

فالشريعة

على اصدقه نفسه وقال الشيخ في العدة والذي يصح اليه من خبر الواحد انه
لا يوجب العلم وان كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز العمل
به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه من كان من
الطائفة المحقة ويختص روايته وكون على صفة يجوز معها قبول خبره من
العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب التي حكاها واما ما اختاره
من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طرقنا يعني اصحابنا القائلين بالحق
وكان ذلك مروياً من النبي ع او عن واحد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في
روايته ويكون سديداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه
الخبر لانه اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتماد القرينة دون
كان ذلك موجباً للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به الذي
يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانا وجدناها مجمعة على العمل بهذه الاخبار
التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا
يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت
هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة
يكرون هذه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وتبلوا قولهم عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي ص وبن بعد من الائمة ع الى زماننا الصادق
جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلو
ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على ذلك ولا كدوه وكان
اجماعهم لا يكون لانه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف
عن ذلك انه لو كان العمل بالقياس محظوراً في الشريعة عندهم لعملوا به
اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل بعض المسائل واستعمل على وجه الحيرة فضم

وان لم

ان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرأوا من قوله حتى انهم يتركون
نقاء ثيابهم من وصفناه وعاداتهم قد كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر
الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل
كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في الخبر بعمل الواحد والمعلوم من حالها
انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل
بالقياس فان جاز ادعاء الاجماع جاز ادعاء الاخر قيل له المعلوم من حالها
الذي لا ينكر ولا يدفع انها لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفوهم
في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه وطريقه اصحابهم فغير
بيناً ان المعلوم خلاف ذلك والفرق بين ذلك وبين القياس ايضا ان تارك
معلوما حظر العمل بخبر الواحد يجري مجرى العالم بحظر القياس وتدعلم
خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم كانوا يروون عن ظروف خصومهم في ان
خبر الواحد لا يعمل به ويدفعون عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول
يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لا يرد به وما ذا
احد منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة وجدوه
تدعون انتم خلاف ذلك فيقال لهم ان اشرتم اليهم من المتكرين لخبر الواحد
انا كلفنا من خالفنا في الاعتقاد دفعهم عن وجوب العمل بالمتواتر من
الاخبار المتضمنة للاحكام التي يرودون خلافنا وذلك صحيح على ما قدمناه
ولم نجدهم فيما اختلفوا فيه انكروا بعضهم على بعض العمل بما يروونه
الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا اخالفوها علمنا ان ذلك
عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلانه وقولنا بينا ان ذلك جائز ثم انكره
كان محجوجا بذلك على ان الذين اشرتم اليهم في السؤال التي لم متميزة بيوت قبائل

بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا كلهم معصومين وكل قول علم
قائله بعينه وتميز من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول
لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا
من غير معصوم علمنا ان قول المعصوم داخل في جملة الاقوال ومعجب المصير اليه
على ما بيناه في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد و
الشرع قد ورد به فما الذي يعلمكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة و
بين ما يرويه اصحاب الحديث من العامة من البغداديين وهلا عملتم بالجميع ومنعتم
من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا عندنا فينبغي ان
نستعمله بحيث توجبه الشريعة فالشرع يردنا العمل بما يرويه طائفة مخصوصة فلهذا
لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية
الفاسق وان كان العقل يجوز ذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد
ان يكون راويه عدلا بالخلاف في كل من اشترط فيه العدالة في الحكم لم يثبت
عدالته بإثبات صفة فلا يحل ذلك لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول
يوجب ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عمل بخبر يختلفين وهذا العلم
من ذلك لانه لا يكون الحق في جهتين ومعلوم من حالهم في الاعتقاد فانا ان يكون
المعلوم من ذلك انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين مختلفين
فقد بينا ان المعلوم خلافه وانه لا يكشف عن ذلك ايضا ان من منع العمل
بخبر الواحد يقول انه ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض ولا يمكن
فيها تخيير فلو ان افتين اقتصار كل واحد منهما العمل برواحد من الخبرين الذين
كانا يكونان مختلفين ووقع لهما موقع مذهب فضا القائل ان يكشف بين حالي
المعلوم خلافه فلان وبين ذلك ايضا انه قد روى عن الصادم انه سئل عن اختلاف

اصحابنا

اصحابنا في المواقيت وغير ذلك فقال لو انا حيث اختلفت بنا لاخذ كل رجل منا
ثم اساق الاختلاف الى اسرهم به فلان ذلك جائز لمجاز ذلك عنه ثم
قال فان قيل ستجدون بعدنا اختلافا ونحن نعلم ان رواتها الذين هم كابر رواة
ايضا اخبارا بالجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ وغير ذلك من انكم
فكيف يجب الاعتماد الا ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل
حال الجبر وغيره ذلك مما ذكرتم السؤال ولو صح ما ذكرتم لكان الواجب
عندنا ان نعتقد الذي تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه شاذ عند
من الروايات لا لنعتقد ذلك ونحن لم نعتقد على جهة نقلهم بل اعتقدنا
العمل الصادر عن جهتهم وان تقاعد القرائن عنا بهم فاما بخبر الرواية فلا يجب على
حال فان قيل كيف تقولون في عدالة الاخباريين والكثرة عدالتها الجبرية والمشبهة
والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية وغيرهم وكلهم من فرق الشيعة المخالفة
للامامية الصحيحة ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه عدلا عندكم او عند المخبر
وهذا مفقود في كل واحد من علمائهم فضلا عن رواتهم فقد رددتم جميعا
بالطريقة التي ذكرتموها لنا في رد اخبارنا قيل له انا لم نعتبر العدالة بالاخبار
الذين ذكرتموهم ولا اشترطنا ان يكون جميع الاخباريين يجوز العمل بما يرويه
نحن نذكر كيفما ينبغي بعد ونشير ههنا الى جملة من القول فيما يرويه
العلماء المعتمدون الحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه بعض
من المقلدة فالصحيح الذي يعتمد ان المقلد لحق وان كان مخطئا في الاصل
معفو عنه كما اسقطنا حكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من
اشار منهم الى ان كلام مقلدة بل يتبع ان يكونوا عالمين بالدليل على
سبيل الجملة كما يعتقد اصحاب العدل كثير من اهل الاسواق والعامة ويسمون

من حيث يتعذر عليهم ايراد الخ في ذلك ينبغي ان يكون فاعل المبين كذلك ايراد الخ
والمناظرة مضادته وليس يتفق حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في الجملة
الجملة وليس لاحد ان يقول ان قولك ليس من اصحاب الجملة لانهم اذا سألوا
عن التحميد او العدل او صفات الله تعالى وعدد النبوة هم قالوا كذا وكذا وليس
يروعك في ذلك كله الاجتماع ليس هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع
ان يكون قولهم اصحاب الجملة وقد حصلت لهم المعارف بما يدل تعريفهم انهم لما تعذر
عليهم ايراد الخ في ذلك اما في الحال او على ما كان سهلا عليهم وليس لهم ان يعلموا
ان ذلك كذلك يمتنع ان يكون الاحداث يتقدم المعرفة بالله تعالى واجبا عليهم
ان يكونوا عالمين وهم عالمون بالجملة على ما قدمناه فما يتعذر عليهم التطابق
لا يجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفية
والخطابية وغيرهم ذلك فمن ذلك مجهولا بان احدهما ان ما ذكرتموه مما لا يجوز العمل
به اذا كانوا ثقاة في النقل وان كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا علمنا ان ثقاتهم
يحكمون بالدين ويحترزون عن الكذب ووضع الاحاديث وهذا كما يذكر طائفة
جماعة عاصروا الائمة كابن عبد الله بن يكير وسماعة بن مهران ومحمد بن فضال
من المخالفين عنهم وبين سماعة وبين من شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين
اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغيره ذلك
كانوا ثقاة في النقل فما يكون طريقه هو سماعهم العمل به الى الحق ان ما
يرويه هؤلاء اذا اقتصروا عليه لا يعمل به وانما يعمل اذا انضاف الى روايتهم
رواية من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فحينئذ يكون العمل برواياتهم
اذا انضم اليه ما يجوز ذلك على حال وهذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء
الفقهاء وهو مطعون عليه شرذمة يسيرة منهم في جميع الاحاديث فلا يجوز العمل برواياتهم

اذا انفرد فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك
كالعمل برواية الثقة وهو رواية شرذمة يسيرة منا النجيبة والشيعة وكذلك ما ذكرناه من انهم
كانوا يرون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس ذلك بمذهب لهم فما دليلك على انهم
كانوا معتقدين لصحتها بل يجوز ان يكون الوجه في روايتهم لها فاسد غير الاعتقاد
لصحتها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه
كالكلام على ما يروونه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك
وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل بما الذي يمكن ان يكون
الذين اشرتم اليهم يعلمون بهذه الاخبار حتى يصير العمل بها دليلا لنا على القرآن
اقتربت بها دلائل تدل على صحتها كالعلم بما دل بها على ما دل عليه القرآن
اذا جاز ذلك لم يمكن الاعتماد على علمهم بها في ابطال العلم القرآن الذي اقتربت
بالخبر دلائل تدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة
والاجماع والتواتر وفي جملة ذلك ما يدل على جميع المسائل التي استدللتم بها على
الاحاد دلالة لانها اكثر من ان تحصى موجودة في كتبهم وتضمنها فتاويهم
لانه لا يخلو جميعها ان يكون الاستدلال بها القرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه
فحواه او ليس كذلك ومعناه لان السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك فيها كالكتاب
بل لوجود ذلك في مسائل معدودة فلا في اجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم
ان ادعاءكم القرآن في جميع هذه المسائل دعوى مجازفة ومن ادعى القرآن في
جميع ما ذكرناه كان السر بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة
خلافه مما وافق ما يعلم من مضمونه ويقتضيه ومن تأمل عند ذلك ان
شيئا من القرآن حكمت فيه كان يقتضي العقل بين ما ان يترك
كثير الاخبار في اكثر الاحكام ولا يحكم بها يخرج وبه الخروج عن هذا الحد

اما الفرد

اصل العلم عندهم من صادر اليه لا يحصل معه العلم ضرورة بكون معولا على ما يعلم ضرورة
من الشرع خلافه وما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها
ظهور الفرقة المختصة بالاختلاف في المصادر عن العمل بما فاق في مختلفة الذات
في الاحكام بفتيا احدهم بخلاف ما يفتي صاحبه في جميع ابواب الفقه بوجه من الوجوه
العبادات ان باب الحديث من العبادات والاحكام والمعاملات والفرائض
وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والرؤية في الصوم واختلافهم في ايراد
المتلفظ بتلك تطليقات هل تقع واحدة ام ستا واختلافهم في باب الطهارة
في مقدار الماء الذي لا يخالطه شيء وفي اختلافهم في حد الكر ونحو اختلافهم
في استيفاء المال الجديد لسبع الى سبعين واختلافهم في اعتبار قصور
النهار واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك مما لا يوجب
الفقه تبرأ بما منه لا يسلم الا وصيت العلماء من الطائفة محتملة وصايا
مسندا ومسندا متفاوت الفتاوى وقد ذكرت ما وجد عنهم من الاحاديث المختلفة
التي تخص الفقه في كتاب المعروف بالاستبصار وكتاب الاحكام على ما يزيد
على خمسة الاف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها
وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تأملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته
يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك كما وجدتهم مع هذا الاختلاف
العظيم لم يقطع احد منهم موالاة صاحبه ولم يعد الى تضليله وتفسيقه
البراءة من محل الفتيا فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لطائفة ذلك وكان
يكون من عمل بخبر منها انه صحيح يكون مخطئا من تكبا التقبيح يتخير
بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من
الاخبار فان تجاسر متجاسر الى ان يقول كل مسألة من الفقه فهو فيها عليه دليل قاطع

ثم الفرض

ومن ما الفرض على فاسق بل نهى ان يعتقد الطائفة باجمعها وبفضل الشيوخ المتقدمين
كلهم فانه لا يمكن ان يدعي في العدد الموافقة في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى
هذا الحد لا يحسن بكلطة ويجب التفاؤل عنه بالكف وان اتسع عن
نفسه فتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما علموا انه كان حسنا جائزا لهم
وعلى اصولنا ان كل خطاء وقبيح كبيرا لا يكون ان يتوب ان خطاءهم كان فيما
فانه لا يذهب اليه المعتزلة فلو اجمل ذلك لم يقطعوا الموالات وتركوا
التشنيع فيه فالتعليل فان قال اكثر ما في هذه الاعتبارات يدل على
انهم غير محظورين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل
على صحتها لانه لا يمتنع ان يكون من اجل ان الله تعالى يعلم انهم لحظوا واثم
التحري العقاب الا انه عفى عنه عن خطائهم وسقط عنهم استحقاق العقاب
قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا بما احتججنا به من
المذاهب هو هذا فان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا يستحق
العقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت فيها هو الوقف المقصود والثاني ان
ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح ليستحق به
العقاب استقام عقابهم الكافرين والمعرضين بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا
علموا انهم اذا علموا هذه الاخبار لا يستحقون العقاب لم يؤمنهم من العمل
بها صار وقوفا على دينها ما هو قبيح العمل ويطل الجناح ذلك على حال ثم
قال فما بال اتباعكم على صحة ما دفينا اليه البراءة وجدنا الطائفة بين
الرجال الداخلة لهذه الاخبار وفي نقلة الثقات منهم ومن ضعفت الضعفا
وفرقوا بين من يعتمد على حديثه ورعايته ومن لا يعتمد على خبره ومذهبه
المرجوع منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذا وفلان

ذو حالم

مختلط وفلان مخالف المذهب لا عتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي
غير ذلك من الطعون التي ذكرتها وضعفوا في ذلك الكتب واستثنوا الاجل
من جملة ما رووه من المصنفين في نهار ستهم حتى ان واحدا منهم اذا انكر
حديثا نظر في اسناده وضعفه وربما ضعف حديثا صححه غيره وهذا يوجب
لا تختص بخلل ان العمل ما سلم من الطعن وبروايته من هو موثوق به صحة ان
لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبر معلوم الحال غير موثوق به فلا
يكون قائل الشروع عمم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق ونجيح
الاخبار بعضها على بعض وفي بثوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه هذا
هذا الكلام في المقام الاول واما المقام الثاني فاقول فيه قد قلناه عند
مواضع دالة على ان محل النزاع القسم الرابع احدها انه قد اعترف ان
النزاع في العمل الذي لا يوجب العلم شرط في قبول خبر الواحد مثل الطائفي
كون الراوي اماميا عدلا غير مطعون في روايته وكون الخبر غير مخصوص
بقرائن صحة المتضمن فخرج القسمة الاول من اقسام خبر الواحد عن
محل النزاع اما الاول فلوجهين احدهما ان العمل بغير هذا شرط لا يحله
حال الراوي كما مر فضلا ان يوجب العلم بصدقه لاجل القرائن وثانيهما كونه
موجبا للعلم يكون متضمنه محفوفا بقرائن القطع واما الثاني فظاهر
الاول واما الثالث فلوجهين الثاني فخرج الرابع محل النزاع وقد بينا
انتقال في الاستدلال بان الطائفة عملت بما في الكتب الاصول
المسندة الى المشتهرات اذ الاقسام الثلثة لا يحتاج العمل بها الى هذا
الاسناد انما المحتاج القسم الرابع وقد بينا ان الاعتراض بتحقق الاجماع
على عدم جواز العمل اذا لا يعني لتوهم الاجماع في الثلثة الاولى حتى يتم

الى الجواب

الى الجواب وقد بينا فيما سبق ان الاعتراض الثاني بان الشرع قرن بين الحق
والباطل فلا مرجح للحق مع القطع بصدق الراوي وكذا الاعتراض بانبات
متضمنه وغاية ما تفيد قول القائل بالمنع بالعمل بالتخيير الاخبار التي
يعمل بها فيلزم ان يكون الحق ضعيفا فاجوبه فيه جوابنا وبيان الدليل
ان الاخبار المتعارضة عند هذا القائل لا بد ان يكون من القسم الثاني
لانه يعمل بالرابع كما هو المفروض وبقي قسمان من اقسامه الاول الذي
يستدل لاجتماع المتقابلين لا قائل صريحا له الاول القاطع على
صدق المتضمن وهذان القسمان وهما المتعارضان منها موجب للعلم
متضمنهما وكونه فرضنا هما متقابلين ينفي القسم الرابع محل النزاع
وهو الذي يقول الشيخ بهدم ينفعه المانع ويقول بالتجاء كون الخبر في
جهتين وساد سهما جار عن الاعتراضين المذكورين ذكرهما بعد هذا
لانه موجب لاحظ مال الراوي وقد عرفت انهما انما تقوما في النزاع
في القسم الرابع وبما يجلو في كلامه مواضع اخرى ايضا يظهر لا انتهاء على ما
قلناه بادنى تدبر ومنه يظهر ان الشيخ بعمل بهذه الاخبار المدونة في
اصول الامامية وكتبهم وهي التي اجمعت الفرقة على جواز العمل بها
وانها لا تخرج من القسم الرابع وذلك لكون الراوي لها اماميا او فطحيا او ممن
اخر من فرق الشيعة وهو قد يجيب العمل بالجميع ويدعي الاجماع على جواز
العمل بالكل الرابع ولا قاطع على بطلان متضمن الخبر بهذا على ان
فهم من كلام المحقق فاستفد رايه عليه قال ره في اصوله ذهب شيخنا
ابو جعفر رحمه الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا الكن لفظه وان كان
مطلقا فتحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بجملة الاخبار التي

التي دونت عن الائمة ودونها اصحابنا كالكتب الاربعة وامثالها مما يجب العمل به ذلك
تبين لي في كلام مرويدي اجماع الامامية على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير
الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض فاشتهار نقل هذه الكتب المدونة بين
الامامية على ما قال في المعتبر ارفع الحسنين يفيد العمل بها واحد حتى افاد و
الكل خبر وما ظفرنا المحققين الثاني فان من جملة الاخبار قول النبي
سنكثر بعدي القال علي وقول الصادق ان لكل رجل منا رجل يكذب عليه
واشتهار بعضها الا فراد فقال كل سليم السند يجب العمل به مع العلم ان الكاذب
قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يلتفت الى ان ذلك لم يكن في عهد الشهرة
قدح في المذهب لا صله الا ان هذا قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل
وانت طلوق في رد الخبر بما رأوا استدلال عقلا واتفاقا واخر فلم
يربط العقل ما قاله الشيخ من انه في العمل بدليل هذا الاقوال تخرج عن
السنن والتوسط صوب فمقبول لاصحابنا وان القرائن على صحة عليه واما
اذا لم الاصحاب عنه وشذ به الطائفي اقول في رد وضعها اقل قد تقرر انه
يعمل ببعض جعل قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة الى قوله ويحتمل ان يكون القرائن
فيما بعد وقد ذكرناه عند نقل كلامه دليلا يدل بنفسه من غير ضم شيء الى غيره
على ان الشيخ يعمل بمجرد العمل بالقسم الرابع ولا ينفي ما ذكرنا عدم تحقق الظهور
كما يكون في الرابع يكون في الثاني ايضا فانه كما ان يقول احدان الشيخ يعمل بالقسم
الاخير وهو الذي يعمل به السيد ايضا فانه قد يقول احدان الشيخ يعمل بالقسم
ان بعض الفضلاء توهم بعدم الخلاف بين هذين الجليلين ودعاه الى
هذا ما قاله صاحب المعالم قال فيه والانصاف ان تتبع من حال الشيخ وامثاله يحكم
للسيد بانه اذا كانت لخبار اصحابنا موجبة للعمل فان لم تكن

الثالث

القسم الثالث والعمل يجب الواحد في هذا الزمان سئ آخذ بجميعها او بوجود الخبر في الكتب المعتمدة الشيعة كالكافي والفقيه ويجب بعضها مع عمل جميع منهم به من غير رد ظن لا يعارضه لما هو اقوى منه سواء كان الاقوى عمل الكل

كان المحفوظ منه والداعي الى هو هذا الكلام من حيث انه منسوب اليهم كان الملاحظ الاخير لا يجعله بحيث يفيد في علمه معها انه اتى في عمل بالجملة او انه اتى او عمل بما لا يظن به بالجملة وقت ابتناء الظن تابع للواقع لا للاثبات والملاحظ الايات والاخبار الدالة على حجية علمه او ما شاكل ذلك من الوجوه التي لو لوحظت وعلى ارتجيته اعتبر زعمهم ان كان هناك حديث لو لوحظت لافادت المفيد من عنوان التابع للظن العامل سلمنا بها الدست وهكذا القول في القطع بالسند مع الظن بالحكم واما الظن بالسند مع القطع بالحكم كما الشك في السند مع القطع بالحكم والظن من حيث استناده الى هذا السند فاحتمالات في بادي النظر لا اصل لها واما صور الشك في الحكم لا شك في عدم جواز الاخذ واما العمل فمن حيث استناده الى دليل الرخص المفيد الشك في كون ما يعلم به دليل الشارع فلي بجواز نظر لاحتمال دخوله تحت قوله اياك ان تدين بالا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل والشرع واما من حيث دخوله تحت الاطلاقات القطعية او الظنية مثل ترك الناس في سعة ما لا يعلمون وكل شئ مشتبه لك حلال مع عدم المانع فمنعهما في غير العبادة واما بها فالتقريب بعدم الشك في كونها مطلوبة بها سواء بها اشكال اللهم الا مع رضى من الشارع في فعلها او لحال فيه واما مع الشك في الحكم كحرمتها او حبتها او استحبابها او الامر بها او اذا لحظ خبر ما ذكرنا علمت ما في قول المص سوا افاد الظن او لا وما في قوله وعلى تقدير القول الخ واما قوله اتباع للدليل القطعي ولكنا قوله انما نقول بحجية خبر الواحد فالها التخصيص والتقييد قوله والعمل يجب الواحد قوله ذكر في العمل شروطها التكليف والاسلام والايمان والعدالة والضبط وزاد

المص رحمه يجب بها وجود الخبر في الكتب المعتمدة الشيعة الى غير ذلك لا يخرج من مساحة كون ظهور العبادة هو ان وجود الخبر بالنحو المذكور كاشف لمعتقد الى آخره المشهورة بين القوم انه من عمل الراوي يجب عمل المخالف والمخالف ايضا يقول بوجود الخبر غير مسلم للتكليف الضبط لم يشهد التتبع بان الرواة كانوا مكلفين بمرين الرواية والظن غير مفيد وهو ان غاية هذا الشرط حصول الظن بصدق الراوي كما يحصل بوجود الخبر في هذه الكتب المعتمد مصنفيها بانهم نقلوا ما في من الاصول والكتب المعول بها في نفس الامر فهم اوثق من الظن الحاصل من رجحوا العمل اذا لم يقترن بهذه الشهادة وتفصيل المقام هو ان العلم الطريقي يحصل للمتتبع بان رواة الكتب لا يعتبر اقرارهم كانوا عاملين بالعزيمة فلا يحتاج الى النظر في تحقق هذا الشرط وعدم الرواية الى ما يعلم كونهم رواياتها فلا بالغا وقد اجمع على هذا الشرط ولكن لا يمكن ان يثبت على تقدير وجوده التعويل على الظن المتتبع حصول الظن فيه بحصول خبر غيره لجواز ان يقال ان المعتبر هو الظن بعدم القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر بتراضيه عقل الراوي بلو غير ذلك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن من غيرهم وغير خالية وما الضبط فقال لم اظفر في اشتراطه وفي معناه وفي الرواية بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض السهو زاد لم يقدح لا يكاد يسلم منه احد وقد مر في شرح الدراية جعل من الشرائط الضبط فقال ويضبطه بان يكون حافظا متيقظا غير مغفل ان حدث حفظ ضابط الكتابة ما فقال من الغلط والتصحيف والتحريف ان حدث

عارفا بما يحيل به المعنى ان روى على ما في فيه بحيث يجزمه وفي الحقيقة اعتبار العدل المزكى عن هذا لان العدل لا يجازف بما لا يدري ما يخرج على الرجم المعتبر فتخصيصه تاكيد وجرى على العادة ثم قال ويعرف ضبطه بان يعتبر برواية موافقا الثقات المعروفين بالضبط فان وافقهم في رواياتهم غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا يخالفها الا نادرا كان ضابطا فيما وضع له وان وجدناه يجد اعتبار روايته رواياتهم كثيرا بالمخالفة لهم وفي غالب الاحوال بحيث لا يضبط او اختلال حاله في الضبط لم يحتج بحديثه وهذا الشرط انما يفتقر اليه فيمن روى الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة في المصنفات واما رواة الاصول المشهورة فلا يعتبر بها ذلك وهو واضح لانهم كلهم مزكون اما وقت العمل السبب الذي يوجب الرواية الكتب الا يعتبر مستدلنا الضبط صوكون رواة بعض احاديثها من الثقات المعروفين المعتمدين الذين يكتبون في الولوع ما يعمل به من الامامية ويبذلون ما كتبوا وكون عدالة الشارع ما فتقر من النقل بل اختلاط من ليس كذلك فيهم ساكتين عليه بل مصرحين بجواز العمل بما نقلوه ولم يطرح شاهد على ان الراوي ضابط عندهم ولكن لعتمادنا عليهم في هذا كما نعتمد تقليدهم في العمل بالظن اللهم الا عند من يقول ان ما في هذا الكتب تفيد القطع الصدور اقول ان دلت على هذا وسيجيء انهم قد عدوا الكثير في اواخر تلك الرسالة ما الاسلام واخواه فاستدل لما عليه بقوله ان جاءكم فاسق بنبا تبينوا الآية وغير الكلام ان غير العادل المؤمن فاسق اذا واسطة بين الفسق والعدالة وهي حسن الظاهر الدينية كالامامية وقد اي في فسق الراوي التبين معلوم عدم من هو فاسق في الواقع فمن عرف بالفسق

يشترط افعال الجوارح من الامامية ومن عرف بالخلاف من غير فسق فالتحري في خبره الاعدلين بالعبادات الاماراتية والعواقب ومن لم يعرف بالحال والمجهولين لا يجوز قبول خبره لاحتمال ان يكون فاسقا في الواقع من يحتمل خبره من قبل التبين في الامامي العدل الذي يعرف بهذه الصفة اول لان كان المراد بالتبين القطع صدق خبر الفاسق بالعمل وهو خبر المكتب لهذه الكتب غير مستدلين لاعتقاد الاخبار بين وان كان المراد الظن فالظاهر حصول من وقوع بينا لا سيما في ولا يقتضي ويجيء مع دعوى الشيخ الاجماع على عمل الشيعة بما في الاصول ما في الكتب التي تقل الى فيها والاجماع على العمل برواية بعض المجاهيل او بعض المجروحين بالفسق من الامامية قوله وسواء كانت الرواية صحيحا الخ اشار بالنقل الى ان اقسام الحديث كان المناسب بيانها بعد ما ذكر المحدث المحقق شمس الدين العاملي في رسالته جملة كافية لتضمنها بقال ان افضل الثاني في انواع الحديث علم بهم فتعم الحديث باعتبار الحال وصفات راوي الذين ضعفا فيها اصولا ومنها فروع تلحقها وتشترك بينهما احكاما او بعضا فالاصول اربعة الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله في كل الطبقات ان تعددت الثاني الحسن وهو ما تقدم ذلك بنقل امامي ممدوح بما يدل على حسن حاله الزائد على مرتبة وبعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق وهو ما اتصل كذلك بنقل غير امامي نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين وعدالتهم ومدحهم وقد يلحق بالموثق الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع وصف من الحال الصحيح بهذا الاصطلاح بعد برجاعا عند المتاخرين واما فالعمل بالكل لانحو

المواعظ والمقتس والمندوبات ونحو ذلك مما لا يتعلق بالاحكام ولا تحرم مداما
ما يتعلق بها فلجاز الشهيد الاول في كرى العلم فيه بالجس والموثق و
بالضعيف ايضا اذا تعدد مراعاة العمل به بجماعة من الطائفة وكان ذلك دابا عادتها
بها او دابا وصف بعضها بالصحة نظرا الى طريقا لقدماء لا ما تقدم ومنع
الشهيد الثاني من العمل بغير الصحيح وشدد النكير على من خالفه
الفصل الثالث في ذكر الضعيف من اقسام الحديث وهي ستة وعشرون
نوعا فمنها ما يشترك الكل فيه وهو المجلة ومنها ما خص وبه بالضعيف فالمشترك
انواعه ثلاثة عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم الثاني
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن من فوقه
بقوله او اجازة او غيرذلك سواء رفع الى المعصم كذلك او وقف على غيره
الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصم من قول او فعل او تقرير
سواء اتصل اسناده بالمعصم او لم يقطع الرابع المعنعن وهو ما يقال
في سنده فلان عن فلان وعدة قوم من الرسل والاكثر على انه متصل ان
امكن لقاء الراوي المروي عنه مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلق
وهو ما حذف من اول اسناده واحدا او اكثر والحذف هنا كالمنكر
اذا مرفت من جهة الراوي كما فعل الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث
وذكر اسانيدها في آخر الكتب ثم ان الكليني ربما علق الحديث عن
رجل بتقديم السند اليه وربما للاختصار وقد يعرف من غير جهته الا
اذا كان ثقة فان لم يعلم المحذوف كان الحديث مرسلا السادس المعضل
وهو ان يسقط الراوي بحديث من جميع الرواة ويسمى ايضا المنقطع الا ان
ينفرد اهل بلدة كما لو كثرت اواهل بلد من اهل بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة

او واحد

او واحد من اهل البلدة ويسمى الانفراد النسبي السابع المدبج وهو
ان يدبج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه من المتن وهو
الشائع عند اهل الحديث بان ينقل جماعة عنهم ويطلق على الشائع على
الالسنة والاصل عند المحدثين التاسع الغريب وهو ما انفرد به شخص
والحق بان ينفرد بروايته واحد او غير اسناده اما متنه لا متنا كحديث
يعرف متنه من جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد به واحد بروايته عن آخر
غيرهم او غريب متنا خاصة بان ينفرد بروايته واحد من يروي عنه جماعة
وليس بمتواتر فيسمى غريبا مشهورا لانتشاره بالغرابة في طرفه الاول و
بالشهرة في طرف الآخر العاشر المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف
حنان بالنون بمثناتين بالمشناة تحتا وفي المتن وهو كثير في زماننا
لتعاطي الحديث غير اهل الحادي عشر العالي سندا وهو القليل الاوساط
الثاني عشر الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان
رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع
فيه رجال الاسناد على صفة او حال من قول او فعل كالمسلسل بقول حدثني
فلان قال حدثنا فلان كذلك او بالاسماء نحو احمد محمدون
محمدا او بالالقاب نحو فلان عن ابيه عن الاجداد او بالكنى او بالالقاب او بالانتساب
او بالبلدان او بالصنائع او بالاوائل او بالاواخر او بالاولية وقد يجمع في المسلسل
القول مع الفعل كالمسلسل بالصافحة والمشابكة والاطعام وكالمسلسل
بوجودة من طرق العامة واكثرها موضوعة لاظهار ما فيها من غرابة وشهرة
فان اتصل السند بها الى المعصم كذلك متنا والا فيحسب الرابع عشر
المزيد على غيره ما في معناه وتلك الزيادة اما في المتن كان يزيد فيه راو لا

جامعه علوم اسلامی
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

جامعه علوم اسلامی

يفهم من الاخر او في السند كان يرويه عن ثلثة ويرويه الاخر عنهم بزيادة
احد سواء كان في الوسط او في الاخر وزيادة المتن يقتل بن الثقة
ولكن زيادة الاسناد لجواز ان يسقط بعض الرجال فزاد صحيحا سهوا او
عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف والائتلاف وقد يكون بين الحديثين
بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف بعيد جدا
والاول مقبول والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب كما مر في
قواعد الجمع من الامر بالامر والامر للحكم التخييري والجمع بالوجه البعيد والتاويل
المكلفة من مختبرات العامة كما ذكره معضدا في مباحث الاجتهاد السادس
عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته بالنص او بالتاريخ او الاجماع السابع عشر
الغريب لفظا او كثرة مذكور في ابن الاثير الثامن عشر المقبول
وهو ما تقبلوه وعملوا برواه ثقة ام لا ومنه رواية عمر بن حنظلة عند
المتاخرين ولذلك سموها مقبولة وجعلوها اعدة الثقة مع ضعفها
عندهم والاهم عند القدماء صحيحة لكونها القسم الثاني ما خص
بالضعيف عندهم وانواعه ثلاثة عشر الاول الموقوف وهو ما روي عن
صاحب المعصم من غير ان يسنده كما حديث في الموقوفة عن ابن عباس
الثاني المقطوع وهو الموقوف على التابعي ومن دونه
الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصم او من غيره من لم يدركه او لم
يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كان يقول عن بعض اصحابنا
مثلا وليس ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا
فان سقط اكثر يسمى المعضل اسم مفعول من اعضل الشكل الرابع المعلل وهو
ما فيه اسباب خفية يقدح فيه كالمنافاة الراوي ونحو ذلك الخامس عشر

اوالحسن

جامعه علوم اسلامی

والقوة تكون باعتبار العدالة والوضع والشهرة وعلى الاكثر ونحو ذلك مما سيجيء التنبيه عليه انشاء الله

او الحسن ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشيء
وستره كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه عند بلا واسطة
وليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط اصل
مجروح ليقوي الحديث او يدلس بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة
الى بلد او فعل ذلك مما لم يشتهر به ويسمى ايهام الاان يكون لتقية او غيرها
من الاغراض الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الراوي سواء كان
الحديث واحدا او اكثر مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم الترجيح فلو
ترجح احداهما بما يأتي لم يكن اضطراب لا اضطراب في السند كان
يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميم الداري المشتمل
بدم الجساسة والتوقف بان وجوده من الاين علامة الجعل كما في ومن
بعض نسخ نيب وفي اكثر نسخ نيب من الايس فلذلك اختلف فيه القول
وارد به مثال للاضطراب من راو واحد فانما مر فوقه الى اباء في
الجهتين وقد يكون الاضطراب من رواة عدة بان يرويه كل واحد بوجه
مخالف لما رواه السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اسم الراوي
الطريق او يغير رجال اسناد لمتن غيره وهو من دعوى قد يقع سهوا فيتقدر
اصلحه لكن يدين عليه وقد يفعل عمدا لامتحان المحدثين الثامن
الموضوع اي المكذوب وهو شر من رواية من علم حالها ان يرويه بحال
ومن الموضوعات فضائل السور المروية عن ابي بن فضلها فاعلم علم
يقينا ان كل ما قرئت هذه الانواع كلها او بعضها اما بينا
الموجودة فلا تقع فيها الا معرفة الاسماء والاصطلاحات التي لا اقف عليها بل
ربما اوقع بعضها في الاوهام والشكوك قوله والقوة تكون باعتبار اوتنتهي

ان وجود الخبرة الكتبية لعدالة الراوي كان مغنيا عن ملاحظة الشروط المذكورة
اعتبارا بالعدالة بل عنها ايضا فانها انما يظهر عند التعارض للترجيح اقول
المتأخرون منهم اما العدالة فانما ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والمراد بالملكة هي الكيفية
الراسخة التي يمتنع زوالها عادة واختلفوا في عدد الكبائر والاقتصار
الاحاديث والمراد بمنافيات المروة هي الانقباضات التي يستهجن الفعل بسببها
بحسب غالب امثاله مكانه وشأنه نعم لا ينكر ما كان معتادا كالاكل في الاسواق في بعض الاوقات والاكل
والشرب بالرأس في الجامع والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والاكل
وفي ذلك اقوال اما كون هذه الملكة عدالة دينية لان الدين يمنع من الوسطيين
البلادة والجربزة هي الحكم وبين افراط الشهوة وتفريطها اي الفقر و
بين طرفي افراط القوة الغضبية اعني الظلم وتفريطها اي الانظلامية
الشجاعة واذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية وهي الفضيلة
بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال من طرفي تلك القوى
انكسار سورة كل واحدة منها وبعد حصولها يلزمها القوى والمروة
واما اشتراط تحقق هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر الشارع العدالة فلم
اطلع على دليل لهم فضلا عن القطعي وصحيح ان اريد بعض عليهم
لانهم كما قيل لم يحصل لنا الاطمينان التام في عدم اجتناب الكذب
في الواقع لا يضر بنا فهم وان ظن حصول تلك الملكة لهم وهذا يقرب اجتنابهم
ولكن يبعد ان حصول هذه الصفة الخيرة يكون في الاوحدي الذي
لا يسع الدهر بمثله الا نادرا الان التعديل المذكور يحتاج الى مجالسة
شاقة مع تأييد ربانية والاحتياج الى العادل عام لا مستور وكل ما لقة

من كل

من كل فرقة من سكان البرية بالجرح حفظا لنظام الشرع حيث اعتبرنا الاطلاع
الشيخين منه فانا الشهادات واعتبرناها حدا في الجملة والجأ عادة
الناس عليها وعدهم وعدهم على الفعل والترك واحتياج اهل
كل قرية وان كانوا اعتبروا الشاهد في اغلب الاوقات من ظاهر الامر
ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل حس الظاهر مع عدم عثور
الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار على الصغيرة علامة لها
يحصل في اكثر الناس وانا نقول ان اعتبار العدالة بالملكة ينافي ما يعرف به العدالة
هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع في ان العدالة ما هي فان من لا يقول
بالملكة يقول بما شاركها حس الظاهر واجتناب الكبائر والصغائر الاخل
من يكتفي بالاسلام ولا يرى لها غير مستلزمين لوجود الملكة وان
كانت الملكة مستلزمة لها فما الفائدة في اعتبارها من هم على استلزام
عاما غير مستلزم له وبغاية ما ظهر لي مع مراعات الاحتياط ان يركن الحاكم
والشاهد من اهل الصلاح الذين يعتنون في المستحبات كالجماعة في اليوم
المانع ويبالغون في عدم عثور احد على فعل منهم من فعل المحرمات اما
بالترك والاقتران وفعل شيء من ذلك يظهر من ساعتهم الذي هم
ويظهر انه الذي الترى وجوههم فمن عرفناه من طائفة فهو رفيقهم هذا الذي
قلناه ضعيف معه وتقبل شهادتهم وان لم نعاشرهم ومن لا فلا وما الاولى
فالظن عندي وعلى ما قاله الشيخ وجماعة يكون مخبرا عن الكذب ذكاته
اية التبيين على ازيد من اعتبار الاطمينان في خبره ليست ظاهرة عندي
كما يظهر من التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة الاية واعلى ما يمكن
التبيين بالفسق ان نقل بان المراد منه رفيق الولي لان الفاسق في نظر الكل

ونعرف عدالة الراوي في هذا الزمان وما ضاهاه وكذا العدالة وعدمها وتوثيقه بتزكية العدل المؤثوق
المختبر المذكي والجارح في الشيخ الطوسي والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس وفخر المحققين
شهر اشوب وابن داود ودليل وجوب التزكية والجرح لغيرهم اجماعي في كتب الحديث كما لفقيد في غيرها والظاهر
الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل لعموم ما يدل على السبب والاعلم وبعد خبر صحيح بالاصطلاح المشروح سيجيء
وفيه مزيد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقديم الجرح لانه مخصص بالجرح بينهما والظاهر الترجيح
بالقرائن ان امكن والا فالتوقف

ثم فرض اجتماعهم عند الامام من يجوز اجتهاده قوله وتوقف عدالة الراوي اقول
صور الاعلام عدة لو وجد محاسن لم يبلغ وهذا يتصور على وجهين الاول
ان تكون حال الراوي مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او
ظنها خاصة او الكل من جزم بعدالة مسلمان رضي بعدته وتقريره يدل
والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم العلم او الظن بأحدهما من ملاحظة
الاحاديث التي في ايديهم وتراجيحها اذا احتيج اليها وبالسماع من المشايخ
الى ان ينتهي الامر الى من بقي الراوي مشاهدا منه حسن الظاهر ويعرف منه الامور التي
اومأ عليها مما شفته عن المكلف والوسط محتاج الى الطريق لان رواة
الاحاديث التي يظهر منها حال بعض الرواة لا بد من ان يكونوا اما مشهورين
واما معدلين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا لنا علامة نارة تعبر عن حكمهم
بعد المتابعة والفحص والاجتهاد او بطريق لعن نخبرهم في عهد الشاهد بين عندنا
مقلديهم لهم عند الشرع بمكان ان يبني الظن بهم في التعديل والجرح
ليس لنا الا ان نحسن الظن بهم في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذا لم يصرحوا بضعفه
والصحيح عندهم كل حديث تعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق بمن
والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او ذكره في اصل الاصلي
منها فما عدا بطرق عدة لفقرة او وجوده في اصل معروف لا ان تنتهي الى احد
الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخويه او على تصحيح ما يصح
عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي
واشباهه او انه داخل في احد الكتب المعروفة عن الائمة عليهم السلام كتاب عبيد
الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد الرحمن او واحدة من احد الكتب التي
شاع بين سلفهم الوثوق فيها والاعتماد عليها سوى ان كان من الوجوه التي

الامامية

ويبقى ههنا مباحث خوفنا ها القلم فانها تتمات المباحث المطلقة والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ
ومباحث المنطوق والمفهوم سيجيء ما يعتمد به منها انشاء الله تعالى الفصل الرابع في الاحكام العقلية وفيه مباحث
ما يعتمد عليه ههنا وما لا يعتمد عليه وهي اقسام القسم الاول

لا بأس به كتاب حريز بن عبد الله في الصلوة او من غيرهم كذلك في حفص بن
غياث وغيرها او الضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ في فهرسته
على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول يخلطون
المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة قوله والظاهر الاكتفاء بواحد اقول لم يظهر لي
الوجه في هذا النزاع بيننا بالنسبة الى من يقلد هؤلاء الاعلام من المتأخرين
والجارحين لان روايتهم العدالة والفسق عن الغير لا شك في الاكتفاء
بها بالواحد عندنا من يجوز العمل بخبر الواحد واما الكلام في شهادتهم مع
لا يتصور مع عدم الملاقات الا ان يبني قولهم فلان ثقة او كذاب لا يجمع
الامع قطعهم بما قالوا وليست الشهادة الا اخبارا قطعيا سواء استند
هذا القطع الى الاحساس او طريق اخر وعندي فيه وعندي ان يعمل
بالقولين كما ذهب اليه بعض هذا البحث الذي ذكرنا تمام ان اجتماع
الشيخين من هؤلاء الاعلام على التعديل والجرح ليس بحجة نعم هو غير
من جرح الواحد وتعديله وان اعتبر المتقدمون من علماء الراوي ينوه
عزيز فانه يعتبر العزة ويرجح الاستناد في الرسالة المعتمد والاعتماد عليه
مفهوم اعتبر التهمة وان اعتياده سبب الخلو اكثر الاحكام عن الدليل
لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر الجرح او الاثنين فرفع الفعل
اليهما عادة وعدم ظهورهما مع تعدد معتبر بعيد ثم قال وبنا اعتبار التعدد
في العدل وعدم على كون التعديل شهادة وقد ذكر بما يظهر من كلامه
من الاصوليين ضعيف لخروجه عن الرواية الاصطلاحية وعدم الخبرة
العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة يعني انهم لم يعتبروا في العدل
ان يعلم العدالة بل يكفيه الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية وان لم تكن

الاول ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحقاق الاحسان ونحو ذلك كذا ذكره المحقق الحلي والشهيد في كثير من غيرهما وهذه الطريقة مبنية على الحسن والقبح العقليين والحق بقوتها القضاء العقل بما ذكر في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر ثم والوجوب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب والحرام بهما وجه النظر امور الاول

اصطلاحية او بالشهادة والعقل بعدم اعتبار العلم في غيرها وكون مشكلا يصير سببا لجواز احكام المسوي فيما قال على تقدير تركه وذا يترك فيما لو لم يدرك الا شرعا البيد قوله الاولى ما يستقل بحكمه العقل قوله لا بد من تمهيد مقدمتين ينفع بها المطلب الاولى ان الترجيح بلا مرجح كالترجيح بالمرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة وفي هذا لا بد ان يكون معكم الشارع بالوجوب والحرمة وانما ما سببا عن جهة مقتضية لو لو ادرك عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على الاشياء بمثل حكمه ويكون كل ما هو شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل لو ادرك الجهة التي من اجلها حكم الشارع بالوجوب استحق فاعل فعل الثواب وتاركه للعقاب حكم هو ايضا باستحقاقه للمدح لو فعله وللذم لو تركه ونبني على هذا باقي الاحكام واما ان نقول ان افعال المكلفين الا ما شذ من جهة مقتضية لان يحكم عليه بوجه من الوجوه الخمسة حكما عقليا او شرعيا فيظهر من بعض كلامهم الافعال في هذه الجهة وهو اس ما ذكر وقد ظهر من اما مينا ان البنوع بين حكم جميع الافعال فيحكم بوجوب كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية لها وهكذا وقد وصل الينا البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل بيته لم يظهروه لمصلحة وهو اعلم بها مختصل من هذه المقدمة ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم شارع عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم وكل ما حكم عليه الشارع فله جهة مقتضية عند العقل بقي الكلام في ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هي علة تامة للاحكام فنقول لا شك ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم ولا معارض بجهة اخرى مقتضية لحكم مخالف لها وقد يصير بعض الامور او الامكنة

او اختلاف الاشخاص او اختلاف حال الشخص وبعد من اجزاء العلل التامة لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلا ادرك جهة في فعل فحكم بحسنه يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن معارضة جهة اخرى موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا حكم غفلته عن خصوصية لا فرق له ولا مكنة غيرها فلم لو احاط عقلا بالعلل التامة في حكم باعتبارها بالحسن او القبح لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة وجود علته التامة ونحن لعل قليلا من الاحكام يكون كذا اذ الكثير منها لا سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يكون ان يكون شيء حسنا عند عقولنا وقبيحا في الواقع او بالعكس وما هذا الا لكون ما ظنه علة تامة غير تامة في الواقع لفقد شرطا او وجود مانع المقدمة الثانية هي ان طلب ايقاع فعل او ترك او تسوية بينهما ليس لحكم العقل الى ما فيه جهة الحسن او نفرة منه عاريه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر يتعالى عن ذلك علوا كبيرا بل الداعي ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم لان بعض الافعال يترتب منه نفع حتى يتمنى وصله الى الجنة ورضوان الله تعالى والبعض الاخر يبعد عنه حتى يتمنى وصله الى النار بل نقول ان الافعال الحسنة موجبة للملكات محمودة هي المقربة اليه سبحانه في الحقيقة والقبائح موجبة للملكات رذيلة هي المبعدة عنه تعالى وهذا القرب وهذا البعد هما الموليان العقاب واصليهما واليس الثواب جزاء للحسنة ولا شيء من البعد اليه ولا العقاب انتقاما او تشفيا بل ان الحسنة لانفسكم وانما هي اعمالكم تزدادون بها من ذلك ان يحصل لكم من الحسن والمسيء عن

علم بانواع التكليف المبنية لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان ترتب على نفس فعل الشيء او تركه فرب او بعده فلا يكون واجبا او حراما شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم العام من الامر بشيء بان حكم شيء قد صدر من البنوع وهو محفوظ عندنا مع ادراك العقل العلل التامة لكل حكم كما من في المقدمة الاولى ليكون المبلوغ الا نريد ان فتياس هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب مثلا وكل ما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعي واما الصغرى فظاهرة واما حكم الشارع عليه فللاحاديث واما مطابقة حكمه لحكم العقل فلما تحسين والتقبيح والظان من يقول بهذه الطريقة لا يقول بصدور كل الاحكام من النبي بل يقول ان بعض الامر بشيء ما بقي فيه ما يمنع عن الحكم الخاص به وان كان مبلغا بمثل قوله كل شيء مطلق يتبدل هكذا هذا الشيء واجب عقلا مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا اذ ثواب الله تعالى وعقابه عين مدحه وذمه وغير منع ظاهر في المحال ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه الثواب او العقاب او ما شابه العقاب مثل ما يترتب على المكروه ليس الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث يتحقق الطاعة والمطلوبية في الخارج وبالجملة وجود الامتثال الذي يعبر عنها بالخطاب معتبرة في تحقق حقيقة الحكم وليس مجرد العلم المقيد بقيد من القيود بان شيئا خاصا مما يحسن فعلها او تركه كذا اراده من المكلف اذا يفعل ان يترك ورضاه من فعله وتركه حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا بالفعل بان يفصل اليه قول البنوع ان الامر فيهم وكذا اخبار الشارع بان هذا الشيء واجب حرام او طلبه فعل

لان حصول الملكات قريب بعد رفع قطع النظر عن التكليف الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث دليل على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لهم لا بالاسلام نعم بالجملة مقتضيه لدخول الجنة وقد منا الى ما علم ان عمل فيخفف به عنهم وذلك لان الله سبحانه وتعالى اعلم بما يمات عليه فتفضل لا جعل امد اياها هنا وقال سبحانه والذين كفروا وتقسمهم اعمالهم اضل اعمالهم فانها على الاكثر شاملة للكافر الذي لم يؤمن قط وفي بعض الاخبار ان الحج من الخالف ينفعه وان الصدقة والصناعة ينفعان الكافر وان ابا لهب من تبت يداه يترتب على اعمالهم في الجملة فلا مضايقة اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اذا لم المانع لكان مقتضاه دخول في الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب في النار ثم ان طاعة الله تعالى من حيث هي طاعة للمنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل والترك اللذين يحصل بهما الاطاعة فلو انا لو فرضنا انه سبحانه امرنا بقبيح او نهانا عن حسن لكان امتثالنا تقربا من حيث هو اطاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه ولكن هذا غير معصية محرمة عند العقل يحصل لاجلها البعد عنه على البنوع الذي ذكرناه في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده سبحانه الثواب وعلى المعصية بمقتضى وعيده العقاب لا دليل الاطاعة والمعصية لا يتحققان قبل التكليف وتبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب ولا عقاب قبل الشرع وبعد تمهيد هذا نشرع في شرح كلام المصنف فنقول انا اذا ادركنا العلل التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح لنا ان نحكم عليه بان الله حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر في المقدمة الاولى لما فرضنا

بلوغ الخطاب ليس حكما يعقل هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف
بها لفظا تأبى القوة لا يترتب عليها اثارها من الثواب والعقاب ولا يخرج
نقول ان اردت بقولك كل ما حكم عليه العقل يجب حكم مطابق الواقع فقد
حكم الشارع عليه بحكم مماثل لما ذكرت علم وان اردت بان هذا الشيء بحيث
لو نقل الى المكلف الامر به او النهي عنه لكان مستحق الثواب مع
الامتثال والعقاب مع عدمه او اردت ان الفعل او الترك حسن
عنده او بمعنى لم او اخبر اهل بيته بالحكم وقال لهم قولوا للناس
افعلوا كذا لاقتضى ان دايم المصلحة وهم اراد وما يجمع ذلك لا نعم
وفضل ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان اردت انه طلبه
فعلا او تركا بحيث يحصل التكليف وصرنا مكلفين به فهو خلاف الفرض
لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل ربما دان ثبت الحكم الشرعي
بتوسط الحكم العقلا لا يقال ان حصل الظن بان شيئا خاصا مما نهانا
ان يتحقق بحيث فعل الثواب وعلى تركه العقاب فانه مرضي ومطلوب الشارع
وانه امر به ولكن منع من وصول امره الى المامور مانع فلا يمتنع ان يجوز
ان يتعبدنا الله بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله وانه لو علم قبل ورود
الزجر لا يكون عقابه قبيحا فيجوز له الاقدام بان هذا الشيء واجب
يجوز لنا تنفيذ العمل به بقصد انه واجب فتخلد بثبت مطلوبنا لانا نقول ان
التعبد بمثل هذا الشيء مما نظن ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء الا عند
اذا تصل الظن او القطع بوجوبه او ورود نهي عن جهة نقل عن اليقين
او فعل او تقرير لا انه يجب فعل او تركه او لا يجب مع حصول العلم او الظن
كان وقوفا عليه حال الفتوى لانا نرى انا لو رأينا المعصوم في المنام يأمرنا

الاول ان قولهم وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ظاهره ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا
ويجب ولا نعلم الا هو ويستفاد من الرسول فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يجاقبه
تفضلا بعد بيان الرسول انهم كانوا يتعاضد العقل والنقل لظنا منهم قلت فقد ان الواجب شرعا ما شك
ما يجوز المكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي مثلا عند الجزم بسبب لفياد الله تعالى بعدم
العقاب بل لا يكون حينئذ الا الوجوب العقلي الثاني ما ورد من الاخبار كما رواه الكليني عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام قال
لي اكتب فاملى علي ان من قولنا

وقلنا بانه صولا احاديث الدالة على هذا فامرنا او نهانا عن شيء ليصل
الينا لحكمة البعثة لكان جواز العمل والافتاء محل نظر وشك فلا يبعد
ان نقول بترتب العقاب لو فعل او ترك بقصد التقرب او اتى بما علم
نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا ان تترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي
من هذه الجهة القرب ويترتب عليها ذا علم فتحقق ان البعد لا يقال
الثواب لعقاب ليس الا هذا القرب وذاك البعد لانا نقول على
تقدير التسليم انه ليس كلما يترتب عليه الثواب او العقاب واجبا او
حراما شرعيا كان المنع في الحكم الشرعي كما سوان يترتب عليه الاول من
جهة الاطاعة والثاني من جهة المنع من الاحباط وجانب الثواب
الشفاعة والعفو في جانب العقاب هذا هو الكلام مع قطع النظر عما
ورد في الشرع من حكم مما لم يصل الينا حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع
عند ذكر المرتبة الثانية والحديث الذي يحتج به لهذا هو المطلب

قوله الاول حاصل هذا الوجه هو امر سهل اعتبر نفي التعذيب
حتى يبعث الرسول ويجب الحمل على اثبات التعذيب بعد البعثة قبل
تبليغ الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسئلة قد فرضت
في الصورة التي حكم العقل بحكم ولم يصل من الشرع ما يدل على التعذيب بحيث
منتفيا فلا يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب
او حرام شرعا بل يكون مباحا لان الاصل من الله سبحانه نفي التعذيب البتة
منه سبحانه للعقل والرتبة قيل ان الواجب هو ما يستحق تاركه والحرام
ما يستحق فاعله العقاب مع قطع الاستحقاق الى الفعلة والاستحقاق
لا يجب حتى يحكم بالفعلة لا الفعل فيقتضي هذه الآية ان يتحقق العقاب

فاعلم العقاب ويرفع الاستحقاق الفعلة الى الاستعداد ولا يجب رفع
كل ما بالقوة الى الفعل وبمقتضى هذه الآية لا يتحقق العقاب لا يخرج
من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول ويجب ما حكم عليه العقل
بالوجوب وهو ترتب ما حكم عليه العقل بالجهة ليتعاضد العقل بالنقل
ويتم الحجة ويبلغ الى حد الكمال فعند هذا يجاب المكلف ان كان عقاب
يجوز حكم العقل حسنا عند لا ليفوته ما ذلك الا تفضل ولطف ضرري
فثبت ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذلك الحرام العقلي لانا بينا فيما
علم ترتب العقاب ولا نزك احدهما وفعل الاخر اجاب المفتي به بان
الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه مع احتمال
بقي العقاب لا يجوز هذا التجويز نظرا الى ان يجب قبل بيان الرسول
اول الكلام وقد تقدم ذكرنا سابقا ان الواجب الشرعي هو ما يوجب فعله الزجر
من حيث هو اطاعة وترك العقاب من حيث هو مخالفة وقلنا ان يجب
الله بقي التعذيب بالجملة للعقل ان العقل لا يكون ثمة طاعة ولا مخالفة
ولا وجوب لامر ثم نعم يكون ثواب من حكم بالوجوب والحرمة بالبيان
المتقدم قبل بيان الرسول ولو اجمالا ينتصور في حقه الاطاعة
والعصيان الا ان نقول الظن بالتعذيب حتى يبين الرسول
بيانا تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي لحدى مقاماتي
ان الرسول حكم بكل الاحكام والمقام حقيق بالتمام فتم هذا مع
ان سؤال السائل المبين نافع لم يترك بهذه الطريق لان غرضه ان
يبقى بحيث حكم العقل لان ما حكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا
على المكلف ان يفعله ولم يفعل العقوبة عليه بما قتضيه الشرع الذي

ان الله يحتج على العباد انبيائهم ورسلهم ثم ارسل اليهم رسولا او انزل عليهم الكتاب فامرهم ونهاهم امر فرض الصلوة و
الصيام الحديث والتطبيق كل من ما يقتضي قد نقل وان لا حديثا بانه لم يتعلق به حد فكلفه لا بعد بعث
الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بانه على الله بيان ما يصل للناس وما يفيد
وبانه لا يجوز ان عن امام معصوم يعرف الناس ما يصلهم وما ينفعهم والظن بعدم العلم بما قد يفيد
بان اهل الفترة واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر ما يقتضي تكليف كل شيء ملق متروح
فيه نهى رواه ابان وابو يعفور في الفقيه في تحت العقوبات والنار سيجيء تحقيقهم في تحول غير المنصوص في المباح
الثاني ما عليه اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف في العقاب بدون اللطف
فيتبع فلا يجوز العقاب على ما لم
يرد فيه من الشرع نفي لعدم
اللطف صحيح

كالعقل كما في ترك بعض المندوبات في المرتبة الثالثة وهو ما يقتضيه عدالة
الله سبحانه فرض الاخرة ومع تسليم انه سبحانه لا يعاقب لا يترتب على
هذه الطريقة هذا القنوى فتدبر قوله ان الله يحتج على العباد اقول
يجوز ان يقال الايتاء والتعريف لا يحتاج فيها اذا كان بتوسط الرسل
بل المعرفة الحاصلة من العقل ايتاء وتعريف من الله سبحانه وعلى هذا
يكون ما اتيهم محتجا به يستقل فيما العقل وشاهد قوله ولما لم يعلم
الامر بمعرفة الشرع ما يريد الا لما لفظ تعرفه فيترك ارسال الرسل ليريد
وكاشفا عن الذي يحتج على العقل وعلى هذا ان دل الخبر على ترتب
امر على ما يستقل فيه العقل ولكن لا يدل على ترتب ما هو اداء الواجب
والحرمة الشرعيين وهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيين بعد قضاء العقل
بالعقليين قوله ولم يتعلق احد تكليف اقول نعم الا ملكا والرد تكليف
الامر على النهي وما بيان صرف لا شيئا وفيها دون لوازم خلق القوة
العاقلة ويترتب عليها ما يستحقه فاعلها ترتبا عقليا لا ذاتيا لكنه
لا يشبه الشرعي كما مر قوله وبانه على الله بيان اقول يفهم ما فيه عليكم
من السابق اذ اعطاه عقيبة العقل بيان للصلح والمفسد قوله ليعرف
الناس اقول يمكن ان يقال المراد ما يصلح ويفسد ما يحتاج الى التعريف طريقا
ما يستقل به العقل فتحرر حاصله بدون تحصيل المذاكرة نعم بيان عموم
وجوب قوله معذورون اقول لانهم شمول ما يدل على كونهم معذورين
لما يحكم به عقلهم بالبديهة والاكتساب فهم معذورون فيما لا علم لهم
به ولا تقصير فيهم في الجهل به وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في
المشرق الثواب والعقاب قوله وايضا قد ورد اقول هذا الحديث اخبر

او انشاء حكم لم يرد فيه نهي وعلى الاول يكون مفاده واحد بعد ان كل شيء لم يرد من الشارع فيه الا حكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل محظورا الا ان نحجر عن ادراك العقل المقتضي للاحكام الشرعية كما مر وحينئذ يكون الغرض افادة الاصل براءة الذمة فينبغي عليها حتى يصل النهي الى المكلف لانه لا يتم الخبر ان غاية الاطلاق الوصول بل الوجود كما تقدم قوله حتى يرد فيه نهي اي فيرد اليكم وان لا يكون الكلام هنا ليس الا في عند الناس من ان كل شيء فيه حلال ورد من الله ورسوله فيكم محظور عند اهل البيت والحكم لهم بروا مصلحة اظهاره وذهبوا انهم اقاموا جميع الاحكام الاحكامهم وذكرنا لم نقل الينا احتاج البعيد بل يحتج بعدم اذا المعلوم افادة ان الاحكام التي تهم بها البلوى لم كانوا بينا فيهم لكل الينا والحاصل ان ههنا اصلين علم عدوهم من الشارع لا فعال المكلفين وعلم ان ذمتهم بحكم الاصل الاولي لا يبرئ بحار الاخبار الدار بحصر وجود كل الاحكام وما الثاني فوقوع المبلغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام بالغة لما مر انفا وعلى هذا الاحتمال دلالة الحصر على انه لا يعلم الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا الحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهره وعلى الثاني يكون معناه الحكم منه شرعا على ما يحتمل كما مر ويريد فيه نمرة والرواية الوصول اذ لا مصداق الا لتي الذي لم يرد فيه نص الحكم لما مر وتخصيص التي عن قولنا كل شيء لم كان مندرجا تحت عام حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرد خاص منه فيجوز افراده مباحا لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ الخصوص اليكم فتأويل بعيد لا دليل عليه لا يؤثر على المتن الذي تلي يكون

رخصة

رخصة شرعا في محل القبيح لان من جملة الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا يكون ان يكون واجبا ومحرما مثل التفويض الى ترك الاولى وفعل الشاق يمتنع الشهوات بل بقول الاحكام التي هي من الشبه التي لا يحيط بها الا قد يجاء اذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل الى ما يأتي الوقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه هذه المدة على انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بعدمه اذا ضم المقدمات الغير المتناهي الذي سبق ذكره اذا قد بان من التقاتل مثل هذا القياس لم يصل اليه النهي وما اذا قلنا بانه من بلغه النهي فلا يلزم لا نا نقول هذا مشترك الورود كلا من الخاص الذي احلت لنا العمل بما الى ان يصل الينا المخصص بما كان يتجاوز المحل ان المخاطبين بهذا الكلام هم الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحتاج اليه من امورهم ومعاشهم مع احكام كثيرة اخر لا يعلمون بعضها حسنة وقبحها وانا بقي في محل الخلاف احكام اشياء لا يتصل الى معرفة جهة حسنها وقبحها عقولهم لا تم التي الرخصة فيها اليها من الشارع ومنع منه ولا حكم عقلا ايضا بقبحه رفع لا يحيط الحد والتحريم على فعل ما صولك كالذين وقبح الشبهات فيما بان عرفت انها واقعة هي مؤدى النص قيادة بالخاصة هذا فان قيل ان كل ما صور من النوع فان عنده فقد ورد النهي ووصل الينا انما حرام بين وغيره امور وظهر النهي عنه وشبهة وقد نهى عنها بقوله وبين اتكب اشبهات هلك من حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل عالم يصل اليكم النهي عنه لا حيث الخصوصية ومن حيث اندراجه تحت الشبهة فهو مطلق يعني ان من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت في ثلثة وفرضنا ان اثنين منها ورد النهي

عنها فلا يكون ما لم يرد النهي عنه الا من القسم الثالث فرجع معنى الحديث الى الاحتمال الذي حكمت ببعده والحاصل ان ما لم يرد حكم من الشارع له لا من حيث الخصوص ولا من حيث اندراجه تحت عام شبهة ورد النهي عنها فلا يكون قولهم كل شيء مطلق شاملا لما ذكر حتى يثبت بهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل بخصوصه افادة اباحة ما ورد الحكم فيه من حيث اندراجهم تحت عام حكم بالاباحة المطلقة اعني عدم المنع سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا فيه ظهر ما يخرج من هذا العام فلما ذكر هنا الكلام مبني على ان يكون مفاده م علمك من حيث لا يعلم انه لعلك لم تعلم من قبل الشبهة طلبا تحريبيا فنقول الذي يرتكب الشبهة اما ان يرتكب بعد بلوغ هذا الدليل اليه او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهي ثم ارتكب النهي عنه والبحث لا شبهة لان هذا النهي جعل الشبهة من الحرام البين وهو الذي لا عذر لاحد بعد بلوغ النهي الى المكلف وتخصيص الحرام البين بالنهي غير مختص لا عن الامر الكلي الذي اندرج فيه هذا الشخص بتخصيص من غير دليل على ان المعتبر قد سلم في جانب الحلال البين ان ما امر به حيث اندرج تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك والثاني لا يكون مكلفا الا بتكليف قبل البلوغ فيكون مخيرا في ان من ارتكب الشبهة يحتمل ان يكون ارتكابه دليل يجتنبه على ان الاباحة الى فعل المحرمات الواقعية تأثيرها في النفوس وادمانها يصعب بها الخلاص اليها مثل بعض الافعال فانه يؤدي الى بعض الامور من وان لم يشعر بها الا ينبغي ان ينهى المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال هالك ولم يقل يرتكب ما يؤدي الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجود

النوع

وانه العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى ان يعاقب احكام الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الاوامر والاحكام من غير انتصاب ناطق بشرع وانه موجب لكمال التفاوت والتفاوت مع ان فيه من الحرج في الخالق في ارساله الاوامر وفضله يضيق عما ذكرنا يكل التعلق بهذه الطريقة في اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة بل الظاهر انه لا يكاد يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع فان ذلك مما مدد الله اعلم الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فقوله الى يوم القيامة يحتمل ان يكون متعلقا بقوله حجب ويحتمل ان يكون متعلقا بقوله موضوع عنهم والاول اظهر وهذا الحديث ايضا يدل على ان الاحكام المجهولة مرتفعة عن العباد والمراد بالموصول الاحكام الشرعية والمراد بالحجب عدم الوصول بالعلم او ما بحكمه من الطرق المعتبرة والمراد بالوضع الرفع بقرينة قوله عنهم والمراد بالعباد المكلفون فيشمل الجاهل المقصر والقاصر والمراد بالموضوع المرفوع فيشمل الاحكام الوضعية والتكليفية والمراد بالعلم ما يعم العلم الحقيقي والظني الذي قام الدليل على اعتباره والمراد بالموصول الاحكام الشرعية الفرعية فيشمل الموضوعات الخارجية ايضا لان الشارع قد يحجب علمها كما يحجب علم الاحكام الشرعية فيكون مفاد الحديث ان كل ما حجب علمه عن العباد فهو مرفوع عنهم فيشمل الاحكام الوضعية والتكليفية والموضوعات الخارجية ويدل على ان الاحكام الشرعية الفرعية مرفوعة عن العباد ما دل على ان الناس في سعة ما لا يعلمون وما دل على ان الناس في سعة حتى يعلموا وما دل على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما دل على ان كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه وما دل على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه بتقريب ان الظاهر من هذه الاخبار ان ما لم يعلم من الاحكام الشرعية فهو مرفوع عن العباد ظاهرا وان كان في الواقع ثابتا ومجعولا وان كان في بعضها قصور من حيث السند او الدلالة او المعارضة لكن المجموع يفيد الظن المتاخم للعلم بل العلم العادي بصدور بعضها وهذا المقدار كاف في اثبات المدعى وان كان في كل واحد منها قصور من حيث السند او الدلالة او المعارضة لكن المجموع يفيد الظن المتاخم للعلم بل العلم العادي بصدور بعضها وهذا المقدار كاف في اثبات المدعى وان كان في كل واحد منها قصور من حيث السند او الدلالة او المعارضة

الخامس ما دل على ان الاحكام الشرعية توقيفية من الكتاب والسنة كقوله تعالى ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب وقوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقوله تعالى ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون وقوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم وقوله تعالى ام لكم سلطان مبين وقوله تعالى ام حسبت الذين يفترون على الله الكذب ما ظنهم يوم القيامة وقوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة

لم يثبت تعذيب أحد من أهل الفترة فإن قلت الواجب العقلي هو ما يكون تاركه مذموما عند العقلاء كل بحكمه وعالم العقلي ما يكون فاعله ممدوحا وتاركه مذموما لكن هذا لا يدل على أن المحرم العقلي مكروه شرعا ومعاقب عليه فلا يلزم من كون الشيء محرما عقليا أن يكون مكروها شرعيا ومعاقبا عليه شرعا لجواز أن يكون فاعله معذورا لقصوره عن إدراك قبحه قلت الواجب العقلي هو ما يكون فاعله مستحقا للذم عاجلا والعقاب آجلا وتاركه مستحقا للمدح عاجلا والثواب آجلا وهذا لا يستلزم الكراهة الشرعية والعقاب عليها لجواز أن يكون فاعله معذورا لقصوره عن إدراك قبحه وهذا لا ينافي كون الشيء محرما عقليا ومكروها شرعيا ومعاقبا عليه شرعا لأن الحرام العقلي هو ما يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا والحرام الشرعي هو ما يستحق فاعله العقاب آجلا فقط فبينهما عموم وخصوص من وجه فقد يجتمعان في الزنا وشرب الخمر وقد ينفرد الأول في أكل مال اليتيم ظلما والثاني في شرب الخمر لمن لم يعلم قبحه وقد يكون الشيء حراما عقليا ومكروها شرعيا ومعاقبا عليه شرعا كما ذكرنا فلم لم تحكم بعدم مجيئه هذه الطريقة على البت بل جعلت مجيئه محل النزاع والشك والتردد

قلت وجه التردد ما مر من أن إضباره تعالى عن تعذيب من لم يأته نذير لا ينفي العذاب عنه إذا مات مذموما وكونه مستحقا للعقاب عليه بحكم العقل وهذا لا ينافي كونه معذورا لقصوره عن إدراك قبحه وهذه الطريقة مندرجة في قولنا وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فتدبر

على أنهم معذورون فيه نفي النظر فيها وإنما هو دليل على أنهم معذورون في العقائد والأعمال جميعا أو يخصونه بالخبر والنظر على الأصل أنهم معذورون فيها لانسياق الآية لبيان عدم تعذيبهم قبل إرسال الرسل إليهم لتحصيل الواجب وهو قبل ورودها عليهم عقوبة لهم بالبديهة وجود الصانع بل بعده فلا فائدة لهم فيه قوله لم يثبت تعذيب أحد قبل الرسل لا صغيرة إذا كلف فأبى والتمرد فإن مات عاد الله ونجى من النار وأدخل الجنة أو كفر فاستحق النار قوله وليس الحرام الشرعي كذلك أي فلا تقدم ما يكفي لهم هذا السؤال والجواب ثم أقول على ما قاله هذا السائل لا يمكن استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم العقلي الذي اتفق عليه جميع العقلاء والظان ما هو أن يكون أصل ما يحكم بوجوبه أو حرمته أو غيرهما كائنا ما كان أو أصل بعثة الأنبياء ما يخص بيانه أن يريد إثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص ولم يوجد له مثل ما ورد نصوص كثيرة مشهورة قوله قلت الحرام الشرعي قوله السائل استدلال على استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي بقياس مركب تقريره أن كل ما يذم العقلاء فاعله في وقت ذم سبحانه وكل ما يعاقب لا سبحانه تستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب فهو حرام شرعا والمطلوب منع كبرى القياس الأخير فقال الإمام أن ما يستحق فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل يشترط في تحريم المكلف عقوبة العقاب من القوة إلى الفعل ولا يخفى مع ذلك الله تعالى بعدم العقاب ثم أورد منع بيان استلزام المقدمة الممنوعة لاستحقاق العقاب لفاعله منع سلم بعض الاستلزام ويظهر بالتأمل أورد منع فيه والأولى أن يمنع الاستلزام وهو ظاهر وكبرى القياس الأول بعد التسليم نمنع كبرى القياس الأخير وهو الظاهر أن يقال

قوله

بالعقاب ما يستحقه المكلف بارتكاب المعاصي والمخالفة ومنع الاستلزام حسن ولا بعد له وعلى فضله على المباحات وأن أريد به ما يستحقه وأخر التقبيح العالم بقبحه ويكون ممقوتا مذموما عند الله سبحانه فلا يرتضي به ولا يرضى به البداهة حسنة وتربية قوله قلت وجه التردد أولا وتنبيه أن الآيات الشريفة تدل على أن العالم بأصل حكم الله تعالى وأن حكم عقلا يتجرد ثلاثة وثلاثين من الأحكام لم يصل إلى الخمسة من المكلفين فلا يخلو مضمون هذه الآية أو مضمون إحدى تشعيراتهم من البحث إلى البعثة حتى يصل إليهم مبشرون فلم يصل إليه وبشر فلم يصل إليهم فما ليس المراد بالآية الا هذا وأما إذا لم يبعث أحد سبحانه فهم في الظن الموجه في ترك ما يحكمون بقبحه فيرتكبون من ذلك إلى ما يحسبون فعل الحرام وهذا لطف وتقريبه كما أن الأول نقض للغرض وتبعيد فيحمل الآية الشريفة على عالم يحكم بحسنه وقبحه العقول أولى من أن يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول قد ورد بخبره من لا ينطق عن الهوى والعلم بمضمونه هذه الآية الشريفة مسبوق بالعلم بما تترتب على هذه الآية فقد بلغ البيان الرسول فيه بما ذكر في كتاب الحجة فلا أعرف بالبنية اليقين لا علم لا يتصور فيه أحد لا غرض من جهة هذه الآية بل القول لو كان هذا غرضا لكان جميع ما ورد على لسان رحمة الله تعالى ونجاة عن المعاصي نحو الآخرة أولى بأن يكون أغراضا ولكنك قد علمت أن قرن شيء بالأصل الكبائر والله تعالى يعلم أن الغرض من الآية الشريفة بيان لطف وزجر وحسن شائر فإنه لا بعد في بعد قبيل البعثة وأن استحسن من جهة عقل لن يعرف أن ليس الغرض الا نفعة بأجمعها العقل أو الزيادة أصلا

قوله

فتبين الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها وقد قال السيد المرتضى في الذريعة وما أحد المخطوء في القبيح الذي نعلم أن الله تعالى لم يدل على ذلك من حاله ويذهب العاصي الزكي إلى شرح جميع الجوامع بحيث لا يكون وجه القبح أنبأ وأوجب والحرية شرعيا وأنا ملازمة بينهما فقال نتبين أولا أن العقلاء لا يتكرون أن الله تعالى هو الذي للأحكام أنا يعقلون أن العقل يدلك أن الله تعالى شرع الأحكام في الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها فإنها عندهم موقوفان إلى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لأمر عينها فإن كان حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فقد تبين عند المعتزلة حكمان أحدهما عقلي والآخر شرعي تابع له وبيان أنهم لا يقولون أن يمنع العقاب والثواب ليس شرعيا أصلا لما يوهمه ظاهر عبارة المشروحة

الثاني ما اقتضى عليه المعتزلي هو أن الشرع توسط حكما بين قولهم هو الشرع توسط فتم قولنا والمنهما ثابت بالعقل والعقاب يتوقف على الشرع وهو الذي ذكره السعدان على الزنجاني من أصحابنا وأبو الخطاب من الحنابلة وذكر الحنفية وهو حكي عن أبي حنيفة نصا وهو المنصوص لقوته من حيث الفطرة وأيانا القرآن المجيد وسلامته من أوهى وجوه النقائص نفهمنا أمران الأول إدراك العقل حسن الأشياء وقبحها القول الثاني أن ذلك يكفي من الثواب والعقاب بأن لا يرفع ولا ملازمة بين الأمرين بدليل وهو كان ربك مهلك القرى بظلم أي قبيح فعلهم وأهلها غافلون أي لم يأتهم الرسل الشارع وبين لولا أن يقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى وليس الغرض من نقل هذا الكلام إلا احتجاج بنزل التنبيه على أنه الملازمة المذكورة مما تفرد بتعلم عليه جماعة من أهل الحق والنقل

من أن

فالوقاء

ما ذكره المحقق الطوسي في كشف بعض نقضا فيفهم أن القبيح العقلي ما يتعلق الحكم منه ودينه فاعلم أن اليمنه قال بعض المتأخرين من أصحابنا لا يتأتى قولهم كل شيء مطلق حتى يرد نهي يدل على أن القبح الذاتين لا نا نقول هذا مسلم لكن لا في الحسن والقبح الذاتيان ولا أعرف أن وجوب الحرية والذي يلزم من ذلك بطلان الذاتية الأولى بينهما وبون بعيد الا ترى أن كثيرا من القبائح العقلية ليست بحرام في الشريعة ونقضهم ليس بواجب انتهى كلامه ومن أجل كلامه نظر ظاهر

من ان من تفطن بالقياس السابق ليس فاقا لان الجواب الجواب قوله واعلم ان المحقق أقول لم يظهر لي فائدة لهذا النقل إذ موضع التعريض الذي سبق ذكره أول البحث قوله والذي يلزم أقول انما يلزم هذا لان الشيء عام مطلق الترك فيكون معنى الحديث أن كل فعل لم يرد إليكم النهي عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون حراما وكل ترك لم يرد إليكم النهي عنه ولو في ضمن ما يجاب العقل بهوانية ذلك فإن ذلك قبيحين في الواقع قوله الا ترى قد مر في المقدمة الأولى التي مهدناها لما يعلم منه ما في هذه الدعوى ونقول هنا توضيحا وتتميما أن إدراك العقل الذي هو حكم العقل وإدراك عقلة التام هو حكم الشارع عز اسمه بعلم موجبة فهذا قول المخالف وترك لقاعدة التحسين والتقبيح كما مر وأي الأشعري وإن أراد أن يعترف بأن حكم العقل لا يحكم بحسن الشارع لأن الجهة التي حكم بها العقل بالقبح لم يدركه علة لقاعة القبح فهذا مسلم وهذا لا يفيد وكذا إن أراد بالقبيح العقلي ما يشمل الكفر والشرعي لأن القبيح الذي كلامنا فيه ونقول انه حرام في الشرع أيضا لدرك العقل جميع ما فيه من وجوه الحسن والقبح لغرض فاعله وهو غرض فعله أيضا والكفر والشرع كما أنه ذكر أنه فيه جهة حسن يجوز أن يحمل وإن كان خلاف الأولى والأيلق وما أدرك بعض العقول جهة قبح ولم يطلع بعضها جهة حسنة حكم بعدم جواز فعل مثل حكم على الحاكم وقضى بهذا الكلام هو كثير ما نرى العقلاء يرجحون فاعل بعض المحسنات ويذمون تاركه ويرجحون تارك بعض المكروهات ويذمون فاعله مثلا إذا كان الغرض الذي يحسن فاعله يعتبر عرفا يرجحون الصلاح والديانة ويذمون تاركه

والنقل

مصادفة قديتزع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر ضيق
يدوم ذا شدة المدح والذم ومع تركه للاحتياط يذم تاركه عند كثير ويمدح من حمل
الفقير لوم يظهر حاله لاحد ويذم تاركه مطلقا لاظهر لكل من بلغه فيه فاذا قلنا
الواجب العقلي ما يمدح فاعله ويذم تاركه مطلقا الشرعي على بعض
المتجر الشرعي واذا قلنا الحرام العقلي ما يذم فاعله ويمدح تاركه مطلقا
والبعض المكروه الشرعي ما يمدح من تركه ويصح ان يذم لم يكن كل واجب عقلي
شرعيا لصدق الاول على المستحق بعده الثاني ولذا القول في بعض
الحرام العقلي المحقق على المكروه وقد مر في الحادية عشرة تكون غير صحيح والظاهر
ان ذم العقلاء تارك المتجر ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة
للترك ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان ذمهم اقل من
المذمة التي يذمون بها تارك الواجب الشرعي وكذا نقول في الحرام والمكروه
فما هذا الحتم لنفس الواجب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله
يذم تاركه وليس فيه ما يوجب الرخصة في تركه والمتجر العقلي ما فيه جهة
مقتضية لان يمدح فاعله وفيه جهة مقتضية لمتركه لولا ما لزم تاركه
الحرام العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه وليس فيه
ما يوجب الرخصة في فعله والمكروه بما ليس فيه جهة مقتضية لان يمدح تاركه
وفيه ما يوجب الرخصة في فعله والمباح بما ليس فيه ولا في تركه جهة
بل جميع ما هو من عالي بفعله او تركه خارج من ذاته فلفاعل الخير في
الفعل والترك بالنظر اليه ولو لما عاد عقلا بالقدر المناسب في المدح
والذم لفعل الواجب والحرام ولفعل المستحب والمكروه والمباح لمزيد بين
هذا القدر وبين كلا منها بما يخصه وينقوله في الواجب ما يمدح فاعله ويذم

وقال السيد المرتضى ايضا في الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ما اشتمل المضرة العاجلة والمنفعة
الآجلة بحيث لو علم العقاب انما يعلم اشتماله لذلك لقبح السمع الذي يرد به لو كان ثابتا لان اسقاط
يعلمنا ما علمناه من المضار والاجلال التي هي العقاب الذي يقتضيه تم الفضل فاذا فقدنا هذا الاعلام تخطفنا
على اشتمال المضرة الاجلة ايضا انتهى كلامه

مع كذا وكذا ومذموم كذا وكذا وهكذا الى اخر الخمسة وعلى هذا لا يبقى مجال
في الشرع يتبع بها الحسن العقلي وتقبيحه ليس بعجيب ولعل نظر
المصر اشارة الى ما قدناه اولا قال السيد رحمه الله ان اصل هذا الباب
يعلمنا ويحاصل كلامه هو ان كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكل
شيء مقتضيا للعقاب يجب ان يعلمنا به ولكن لم يعلمنا به العقاب
علمنا بخبر فيه لزم ان لا يكون قبيحا لان ما يكون قبيحا فيكون
مباحا وهو المطلوب السيد رحمه الله يدعي ان كل قبيح عقلي قد نهى عنه
الشرع واعلمنا الله بالعقاب عليه وما ليس كذلك لا يسمى قبيحا والواقع
فيكون في الحديث ان كل شيء لم يرد النهي الذي هو نهي ومباح في
الواقع ويرد عليه منع الصغرى بل الذي تقتضيه القبيح من حيث هو قبح
هو البعد الذي اشرنا اليه وبه اسقط بالشفاعة والعفو ايسقط
بها العقاب الذي يستحيل الخلف فيه الضرر المنكلف الشرعي يعني
هنا فكثيرا ما ان هذا القول من السيد رحمه الله على انه اراد من الاعلام
في قوله ان المحظور هو الذي قد اعلم المكلف وعلى هذا ذلك من حاله
منع الخلو وان اعلام المكلف لا نريد به ان يكون دلالة العقل على القبح
لو كان كافيا لها كان الاعلام واجبا من الله تعالى الا ان يقول لم
الله ان دلالة العقل ايضا اعلام منه تعالى وقد مر في هذا الذي ذكره المرتضى
حال ما يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل البغدادي وشيخ ديدنه
المسلمة الثانية من المسلمين حكم الا شيأ الغير الضروري يعرف
بتفصيل المقام انا نقول الاشيأ اما ضرورية ولا يمكن البقاء و
التعيش بدونها كالتغذي للقوت والكلام في غيرها فغير تم منها قبل

ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية يمكن البقاء
والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة وشأن ما يدرك العقل حسنها او
قبحها او يستقل الاحكام الخمسة لانه اذا اشتمل احد طرفيه على مفسدة
فاما فعل فحرام او تركه فواجب لانه ان اشتمل على مصلحة راجحة فعل فقد
او تركه فكذلك وان لم يشتمل على مصلحة راجحة فمباح ولا يدرك العقل
حسنها ولا قبحها لكنها ما ينتفع بها كنعم الورود واكل الفاكهة مثلا
وقد قيل ورود الشرع ما اختلفوا في حكمها فانا نعلمها بالمعلوم لنا
المرتضى رحمه وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة ويجب
بعض فعلها وان والحنفية البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ
المفيد من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من العامة الى الوقف بمعنى انا
نجزم بذلك حكما ولم نعلم ما هو لنا بترجيح ولا خلاف بين هذه الفرق
وبين من قطع على الحظر او الوجوب لكن عن الاقدام لا انهم اختلفوا في
التعليل فمن قال بالحظر لكونه اثما اعتقد انه مقدم على محرم قطعي
ومن قال بالوقف انا لم نقطع لانه لا يأمن ان يكون في تركه ما هو الحظر حتى يجب
الاشارة الى الدلائل لما قبل ورود الشرع انما على الاباحة لمنفعة
خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن في التصرف معلوم
عقلا فان كانت مستحقة اما انها منافع فظاهر اما انها خالية عن المفسدة فلما
المعلوم ضرورة ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلا نهنا لا نفرق
الانتفاع بها على المالك واما ان ما لا يأمن ان كان مفسدة فلا نا نعلم حسن
الاستقلال بقصد الغير والنظر في امارته واطلاعه على امارات المفسدة
وكان فيه ضرب ما لكن انا نعلم بالحسن ولو مع العلم بهذه الاوصاف هي

موجودة فيما نحن فيه وجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا منتف في قادر مناف بلا
مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها لا يوجب خلوها عنها لجواز
اشتمالها على مفاسد غير معلومة قلنا لم لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كما في
الكون الذي فيها فلا يتم ما ذكرتم قلنا الذي يمنع الاقدام لاحتمال المفسدة هو
الترك لاحتمال المفسدة ايضا وهو يوجب الانكفاف عن كل واحد منهما بالشرع
لكليف ما لا يطاق في ايضا العبث لكون الشيء فيها واشتمالها على مفسدة
الى المادة واما احتمال المفسدة الخالية عن امارة فلا يعتد بها الا ترى انا
يلزمنا من امتناع من الجلوس تحت حائط لحكم البنيان لا سيما فيه بالحتمال
سقوطه ويكمون بان يجوز المشرع في الفعل من غير امارة وعلى هذا يلتحق بقول
الحجاج السوفسطائي والجنون وفي ذلك وهذا يدل على ان الذي اذا كان عالما
عن امارات المفسدة لا يتبع غير عقلا واعترض القائلون بالحظر بان ذلك يتحقق
في مال الغير غير انه وهو يتبع عقلا والجواب انا لا نم كونه تصرفا بغير اذن
المالك فانه الاذن في مثل هذا معلوم بالعقل كما استدلال بحائط الغير وانا
نعلم تطاب الاذن في ذلك سلمنا لكن لا نم ان التصرف في مال الغير محظور
انما هو فيما يتضرر به المالك وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم قال لكن
يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يخرج مع قرب امره عن الادراك
بالعقل حسنه كما فيحرم ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن
والقبح بالنظر الى عرضيتها او يهجم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع و
يكون ان يجاب ليقع عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها كما لا قبحها
استدلا ومجردة من ملاحظة شيء اخر فلا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر
الى الدليل ثم اقول العزمن عقد هذه المسألة هو ان يحصل المقتضي لفعله

القسم الثاني استصحاب حال العقل الى الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل او امارة عليه والقول
ببقاء ان الذمة مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق والحالة الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان
اللاحق او الحالة الاخرى

كاعتد كلية ليضم اليها صغرى بمادة الحصول وليتج منها هكذا هذا الشيء فيه
منفعة طالبة عن المفسدة مع اذن الشرع فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن
فهذا حسن فقد ادرك العقل الحسن من جهة الخصوص والظاهر كلام الجميع
ان مايدرك العقل حسنه يتجه سواء كان بالهام او النظر ولعل فيما يستقل
به فقولان ويمكن ان يجاب بكل لنظر ولعل ما قلناه اوالبتة ويمكن ان
يقال ان مقصوده هو ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه دليل
مختص بها وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الاول هو
ان يقول هذا الشيء فيه نفع للغير وكل ما فيه هذا النفع فهو حسن
مثال الثاني تقدم والعرف بين القياسين عموما وخصوصا ظاهر وكل
عبارة قاصرة ثم اقول لا شك في قوة دليل القائل بالاباحة لكن
حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة وكاني بجيب عند ظنها واما قائله هنا
الخلاف للفقيه العزوع فيمن حكم بالاباحة قبل الشرع وحكم بالاثم الذي
بعد الانذار يقول الاباحة ما ثبت الى الشارع حكم بخلافها بالانذار المعروض فلا
ان تكون ثابتة لان الغرض من بعثه هو وضع المتوانين والاحكام وهي
الاحكام لا يدرك العقل وتقرير ما يدركه فلو سلم كون الاباحة مواقفا لما
لكان عليه الاحكام واقليس فليس في عمل هذا يستدل من يقول بالحظر
اما القائل بالتوقف فيقول لعل عدم اعلام انا يكون لا باحتمال الحال
عليها العقل كما يقوله الاولون او الحرة لذلك كما يقوله الاخرون فانا
اعلم ان لهذه الامور حكما ولكن لا اعلم خصوصه فلا اعلم حذا من الوقوع
في المحظور المحتمل ان هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل
سابق على طلق ادعيتم اولا على تقدير ان يحصل النزاع بعد البعث فنحن ايضا

الثالث حكم ما يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عند الماتر
من جعل الاحكام يجب بالعقل قال الشهيد ره في التمهيد ان يعتقد قبل
الاقوال بعد البعث ورود الشرع اقول وشقة المرتبة ينبغي التنافي
بين جملة من الاجتهاديين والمحتهدين قدس سرهم بتحرير محل النزاع
على تقدير وقوعه كما يجيء الجواب فيما لا قبل الا شعريون ما لم يرد
الينا الحكم الخاص من الشارع من هذا العقل بالبلوغ بعد عدم شغل
الذمة نظرا الى ان الحكم لا يشغل مع عدم العلم بالدليل لكليف لا
يطاق والى بعض الآيات والروايات الدالة على ان الله تعالى لم يرد فيه شيء
والعقل بالحظر على ما قال اصحاب الحظر ان يتجه التصرف في ملك الغير بدون
اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب احتساب الشبهة والتوقف عند الشبهات
للعامة بالتوقف على وجوب التوقف بعد الفحص لا مطلقا مع القول بوجوب الاقتضاء
اتم وتمام الكلام في هذا المقام بالبناء على الخبر الذي مر وهو ان لم اظفر على مصرح
بالحظر المتجوم في هذه المرتبة والذي يمكن ان يعد اماما وضوا النزاع قبل
ورود الشرع وما بعد ورود وبعد العقل بان الله تعالى في كل واقعة
حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر كما نهم قائل بالاباحة وقائل بالتوقف
ولا قائل لها وسيجيء الكلام من المعتزلة في هذا الحديث ونتكلم هنالك فيها
بحول الله وقوته قوله القسم الثاني استصحاب حال العقل قوله اعلم ان
الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني
لظن بقائه ضرورة هذا الذي قد علم تحققه بالعقل والحس والمجربين
غير الدليل الشرعي قد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون لفظيا
وقد يكون في غيره والشيء المعلوم المحقق قد يكون وجوديا وقد يكون عدميا

وكل منها اما ان وجد الحكم الشرعي بعده واما ان يجوز متعلقه او علة ما فيه
نتوى الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون موضع المسئلة
استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا ويتكلمون فيه على الاطلاق
مع العلم والظاهر كما فعلناه ثم ويدة ومن يجعلون البحث عن استصحاب
حال الاجماع في موضع الخلاف مفترقا عن البحث عن استصحاب الحال
فيجعلون ما سوى الاول والثاني ويتقولون الخلاف في ليس في الاول
والوفاق منه الثاني كما مخلوع في بعضهم بفصل زيادة على ما ذكر
منهم المتعرض ذكر في المتن الاستصحاب في عشر ثلاثة اقسام الاول
استصحاب النفي الحكم الشرعي وسماه استصحاب حال العقل وقال
وهو التمسك بالبراءة الاصلية كالنفل ليس الوتر واجبا لان الاصل
براءة الصلة وبعمل عند استصحاب الاقل عند الاختلاف في الاقل
والاكثر كما لو نقل بعض الاجزاء في بعض الدابة بعضها وبقي الاكثر
بشاد بها جاعا فيشفي الزائد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني
علم الدليل على كذا فيزول بزواله قال ومن هذا القسم القول بالاباحة
علم دليل الوجوب والثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء
في اثناء الصلاة وعبر عنه الشهيد الثاني في تمهيده قال العلامة استصحاب
الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في ما ثبت تقديره
في الزمن في زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وصور بعضهم اقسامه
احدها استصحاب النفي الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه
بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم
النقراني ورد ضاح وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود

سبب وشغل الذمة عند قائل عال ما التزام الى ان يثبت ما فقد وبالجملة
استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلته هذا القسم المتيمم اذا
وجد الماء في اثناء الصلوة فلا ينتقض تيممه للاجماع على صحة صلوته قبل
وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك به وما ذكره من الاتمام
ما خوذ من قواعد الشهيد الاول كما يذكره المصنف ويشير اليه والمصنف كما
ترى عبر عن قسمين من اكاذلة السبعة التي يذكرها في هذا المقصد
بالاستصحاب الاول من هذا القسم والثاني من القسم السادس وانت
بعد التامل تكشف عليك ان الاولى ان يجعل استصحاب الحال الاعم ويخص
عن تجيته وعدها منه بتجيته قسم الحال المستصحب الدليل الدال
على وجودها في الزمان الاول الى الثاني فان كانت عدم شغل الذمة كان
استصحابها البراءة الاصلية وان كان الدليل الدال على ثبوتها في
الزمان الاول هو العقل جاء التغيير فيه باستصحاب حال العقل فيخرج
قول المحقق وهو التمسك بالبراءة التمسك باستصحاب البراءة وما
التمسك بها بنفسها فسيجيء مع ما فيه وما سياتي هذا الاستصحاب على
الاطلاق فيه على القول الذي قويناه المعتبر وما في حضور مادة الاقوال وانه
بهوان البراءة الاصلية تدل على عدم وجوب شيء مثلا ترك العمل بها
في الادلة الاجماع يتفق الباقي على ما كان وان كان عدم الحكم الشرعي كان قبل
الخوف وسياتي ان يرجع هذا الحكم مثل الوجوب والحظر مثلا كان معدوما
او كان فيتمسك بالتمسك بهذين القسمين لا يخلوا البعد البحث والمجتهد
في ظن الادلة قال فيتم فمن لم يكن يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب الحكم الاعم
الا مع البحث والاجتهاد في طلب الادلة المعتبرة فاذا لم يجد دليل الحكم بالحكم

وهذا تمام ما يجده وما يوجب شغل الذمة في الزمان الثاني وهو بحيث يرفع ظن التكليف بالترك مع عدم
الاعلام بتكليف المكلف فيكون التكليف بالاطلاق ويدل عليه الاخبار الآتية كما سيجيء مع ما فيه الغرض الثالث
اصالة النفي وهو البراءة الاصلية قال المحقق الحلي رحمه الله اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية
فاذا ادعى مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يستند في انتفائه الى البراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك
الحكم ثابتا لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه

بالاستصحاب وقبل التعب لا يجوز اتهامي كلامه من بدء كلامه وما عدم وجدان الدليل
على الحكم فهو دليل يستقل به العقل في الحكم في الواقع وسيأتي انشاء الله تعالى
بعد الاحاطة بما قدناه لك ان عبارة المعتبر سالمة وان كان بعض الجمل
المستحبة غير جيدة سواء كانت وجيهة شيئا ما عدم ذلك لتسهيل الامر علينا
واذا كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت في الزمان الاول لا يجدي نفعا
الذي سموه باستصحاب حال الاجماع وانما ابرزه ثمرة لان الغرض مع قوله
بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية هذا القسم وستقل لك انه ان شاء الله تعالى
غير فهو الذي عبر عنه الشهيد باستصحاب ما ثبت شرعا قوله وهذا
انما يصح اذا لم يقيد قوله قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز الا بعد
البحث والفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا ينتظم دليل
تام على عدم شغل الذمة وبراءتها في الآن من غير احتياج الى توسط
الاستصحاب كما في البراءة الاصلية عند الكلام في هذا القسم الثالث فيكون
التوسط لغوا مستدركا قوله القسم الثالث اصالة النفي قد صرح كلام
المصنف وكلام المحقق بان اصالة النفي وهو البراءة الاصلية دليل على
شيء وعرفان ما ذكره في بيانه وهو المناسب لطريقة العامة يدل على نفي
الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات شيء بالبراءة وما الخاصة
فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف ولهم ان يريدوا
في هذا المقام على نفيها بدليل يناسب فما عدم فهو ليس استدلالا
بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا الامر المستدل عليهم عدم الباعث والفعل
والترك وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال على
استمرار خلو الذمة بالاستدلال على الاباحة بهذا المعنى بقيت امور تركوها

الفعل

فترجح كون الفعل او الترك حسنا ايضا على المضرة على ان هذا الاستدلال ليس
استدلالا ايضيا ويوضح هذا الاجمال ثم ببيان الدليلين بالطريقتين
على المطلوبين اما دليل الخاصة فهو ان يقال لو كان شيء علينا وعدم من
حيث استنادها الى الجناب الغرض وتغيير قولنا وبيت عظيم عليكم
او ما اوجبت مثله امر ان حاصلان عتابا الى الكلة شرعيه والكلة الشرعية
وباقي الاحكام واما عدمها من حيث استنادها الى عدم حكم من الشارع فهو
امر ذاتي مستند الى علته الا ان ليس هو عدم ابلغ وتحقيقه في متن الواقع
واستراده يقتضي الا اليه يعلم الحكم الشرعي اذا عرفت هذا فنقول بعد
بعثة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نجد طولا شرعيا
على وجوب شيء كلا عاما عدم علينا من حيث استنادها الى الحكم الشرعي
نقطع بعدم الوجوب وبراءة ذمتنا الآن لاستحالة التكليف بما لا سبيل للعلم
اليه وينتظم قياس هكذا هذا الحكم لم اجد عليه دليلا شرعيا فيكون ثابتا
وكل ما هو كذلك فذمتي غير مشغولة به الآن اما الصغرى فبقطعيته بعد
البحث والفحص وعدم العثور واما الكبرى فلاستحالة المذكورة ثم نقول كل
ما ليست ذمتنا مشغولة به شرعا منتفيا واثباتا فان كان منفعة خالصة عن
المضرة فهو مباح عقلا لما تقدم في القسم الاول من الادلة العقلية وان لم
نعلم انه يكون ان نقول او لا ان كل ما لا ضرر فيه فان كان فيه منفعة خالصة
فهو مباح من غير بحث عن نسخ الدليل بعد المذكور واعلم ان الاخباري
تدس رؤسهم ينعون صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من
العلم والخاص لما عرفت من ورود النصوص في حكم لا نص فيه وعلى تقدير
ارادة الدليل الخاص ينعون الكبرى واما دليل العامة فنحن وايضا

وكيف كان هذا الدليل لا يبيان متدنين الاولى انه دلالة عليه شرعا بان يضبط طرق الاستدلال ان الشرع
يبين عدم وجدانها عليه الثانية ان يبين ان لو كان هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه
ليس تكليفا لا يدرك التكليف الا بطريق الكلف العلم به وهو تكليف لا بطاق ولو كان عليه دلالة
غير تلك الدلائل لما كانت ادلة الشرع محصورة فيها لكن بنينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند
هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه وقد كتبنا الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين
لا سبيل للبراءة الا فيما يعم به البلوى

قوله وكيف هذا الدليل لا يبيان قد مر ان المقدمة الاولى تحتاج الى مقدمتين الاولى الدليل
الشرعي محصور في كذا وكذا والثانية انه لا دلالة للشيء منها على الحكم واما
المقدمة الثانية فاصلها ان هذا الحكم لو كان ثابتا لدلت عليه احدى تلك
الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما ان لا يكون عليه دلالة اصلا ويكون ولكن من غير
هذه الادلة والاول يكلف باستحالة التكليف بالاطلاق والثاني نحملها
بيناه في المقدمة الاولى فظهر ان المقدمة الثانية لا تحتاج ببيانها الى
امر خارج عن المقدمة الاولى اذ الاستحالة المذكورة امر ثابت عقلا واما
المقدمة الاولى ففي حاجتها الى بيان امور كثيرة فالمقدمتان مختلفتان
في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق وهم اتحادهما وتفصيل ما اجملناه
وهو الدليل على نفي الحكم الواقعي عند العامة وانه لو كان هذا الحكم ثابتا
في الواقع لدل عليه الكتاب او السنة او الاجماع او دليل العقل من
القياس وغيره والثاني نحكمها المقدمة فلما ما الملازمة فلان ثبوت
الحكم الشرعي يحتاج الى جعل من الشارع وتقرير له بين دليل والا
لزم تكليف بالا سبيل الى العلم به والدليل منحصر في الامور المذكورة و
اما بطلان الثاني فلضبط طرق دلالة تلك الادلة وجدان عدم دلالتها
وهذا الدليل لا يتم الا ببيان قصور ادلة نبهنا ذكرنا خصر الكتاب ثم
حصر السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة
العقلية ثم حصر طرق الدلالة وبنا يعلم هذا المستدل والعامة يكتفي
ببيان هذه الامور وهاهنا امور اما حصر الادلة في الاجماع والكتاب
الكتاب محصور في هذا المتلو واما حصر السنة فلما سيأتي انه المعلوم
من ان النبي صلى الله عليه وآله اظهر كل ما يجتاج اليه عند اصحابه وانقل الى التابعين ومن بعدهم

حتى ضبط في الكتب واما ادلة العقل فلا يعقل ايتها واما حصر طرق الدلالة فان
الخطاب لا يفهم المخاطب بها يجوز فلا بد من فهم الصحابة واما الذين من
بعدهم فانما يعلمون من جهة علمهم بما يتوقف عليه الفهم ويكون موجبا كلاما
المحقق في بيان عدم خروج البراءة الاصلية لها ما دخل في اثبات نفي الحكم
الشرعي اعدم اشتغال الذمة لانها دليل مفرد مستقل لهذين المطلبين
بيانان المدعي اذا ادعى شيء حكم شرعي اشتغال الذمة به فخصمه
ان يقول هذا الحكم ليس ثابتا والذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام
الشرعية في نفسها او عدم اشتغال الذمة بها اصل محقق في الواقع
لا يحتاج الى دليل واما الحاجة الى الحكم الشرعي وشغل الذمة فلو كان
الحكم ثابتا والذمة مشغولة به لوجب ان يكون عليه دليل وصول الى المكلف
اذ لو لم يكن هناك دليل لكان مع وجود الحكم وشغل الذمة لزم التكليف
بالا يطاق وهو حق لكن عليه دليل لكن اما الحصر الادلة في الواقع
وعدم دلالة احد منها عليه لعدم وجدان المكلف وعدم تضرره عليه
بعد البحث والفحص بمقدار الوسع حيث قال والثاني البراءة الاصل
وتوقفها اصالة النفي وهو غير استصحاب النفي عند المحققين وان ابى عنه بعضهم
بيانها بعضهم فقد قال بحجيتها جميع العامة والمتأخرين من الخاصة حتى
ان المحقق الحلي صرح في اصوله والجماق العلامة انه مع عدم الدليل الشرعي
ايضا الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولكنه قد رجع عن هذا القول
بما في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوائل كتاب المع ونحن نوافق
المحقق في هذا ونخالف العلامة في غيره ومعنى ان يقال الغالب في غير ما يعم به البلوى
انتفاء الدليل واشتهار فتظن من عدم وجدان حكم غير بعد الحكم بخلافه والعلم

اما الاول فهو عدم السبيل الى الاثبات فانه لا يهم بالبلوى فان جعل الحكم انما
معشر الشيعة بل لهما متلقاة من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

يهم بالبلوى ولا يخفى انه يرجع في هذا الاصل الى اصل الحرج بل متفق عليه
بينهم فهو ان عدم المدرك الشرعي يحكم عند المجتهد بعد تفتيشه ومدرك
شرعي لعدم الحكم والمحقق الحلي في اصوله كلام لما هو المقصود في هذا المقام
ثم نقل عبارته المذكورة ثم بعد كلام وقد مرت الاشارة الى انها ليست مطلقة
لحكم اصم نعم غاية الامر ان يحصل منها اعتقاد بوهم العمل على طبقه و
ليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو سلم حصول الظن في هذه
الصورة بهذا الحكم فقد مرت الاشارة الى انه بعيد لا معان يظهر انه ليس
منها بل هو من مدرك اخر كالتتبع وعدم الوجدان وهو اصل الموضوع ثم
يعترض عند ان عدم مدرك شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه يوجد
شرعي لعدم الحكم في الواقع وهكذا عند المحققين حال استصحاب النفي الاصلي
اليقيني في موضع طرين فيرجع حاله في عدم ثبوت الحكم الا الى ما قلنا والحاصل ان
هذه الامارة وما على حالها ليست امارة في نفسها الى قوله واما الاول
وهو عدم السبيل الى الاثبات اقول هذا ان التتبع امر مشترك بين امرين احدهما
ان حكمها الواقعي قد يخرج عن النبي ما الى الحج ومنها انه لم يصل الينا حكمها
لان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول ان لا يكون عدم الوجدان دليلا
على العدم ومقتضى الثاني عدم التكليف وجواز العمل والقسم الاول لا يتحقق
ما لم يحتمل احتمالا راجحا ان يكون حكم قد خرج من الحجة ولكن لم يضبط
الذي الاحتياط السبيل وضبط في اصل او اصلين وصناع سواء كان حكم
الاباحة الشرعية الموافقة للبراءة الاصلية في المقتضى او كان غيرها من بقية
الاحكام والثاني محظور بان الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة او كما
غيرها لاقتضاء الحالة ان لا يعلم الحجة بل يسأل اصحابه عنه كما هو المعتبر في التعليم

اصحابهم

راظ انهم لم يكونوا من اظهار جميع الاحكام وما اظهروه لم يتركوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر
التقية على انفسهم وعلى شيعتهم من الحكام الظلمة والحسنة الكثيرة نعم هذا يتم عند المخالفين القائلين بان النبي
اظهر كل ما جاء به عند اصحابه

اهتمامهم بالاستقامة على الاجتناب عنه البراءة لو علموا بها واستمروا على الحال
يصل الينا بمقتضى العادة ولما لم يصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو
يدل على ان حكمه موافق لمقتضى البراءة وقد مر جدال الدليل في الاول
لا يحصل عند الظن بان حكم الشرع الواقعي في الثاني يظن انه لا اباحة
ولهذا سكت المعتمد وسكت اصحابه عن السؤال لاتحاد مقتضاه مع البراءة
الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا سبيل الى ما ذكره المقررين وكلامهم
وبيان الاجتناب الشرعية في القسم الثاني على ما يستظهر من كلام المصنف وما
قررناه وهو ان الاباحة الواقعية متيقن الذكر دين بل هو موقوف
على حصول الظن الواصل وبيان عدم دلالته على الحكم لهذا النوع الحكم
عليه بالاجتناب الشرعي شرط الحكم العادة كما قلنا مفصلا ثم بعد هذا نقطع
بطلان الحكم بالاجتناب الشرعي لاجل حصول الظن لما مر من ان هذا الدليل
على اجلى التقويل على اصل الظن ومن ابين لوم وبين ذكر واما العادة فتحكم
عند عدم الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرروه المعروف ونحوه
قوله والظاهر انهم لم يتمكنوا اقول عدم تمكن كل واحد منهم عن اظهار الكل
لكل من اصحابه مسلم واما عدم تمكن الجميع عن اظهار الجميع للجميع ومجموع
مدة تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان قلت فاين قول بعض الامامية
بلا نقص عليه قلت ضياع اكثر من كثير من مشاهير اصحابهم بالنسبة مختلفة
واضح عند المتتبع وتقية رئيس بعض مشهورة قوله واما الظهور فالاول
ان اراد عدم تمكن الجميع لما مر فنعم الامر كما ذكر وان اراد احتمال الواقع
صدر للتقية او غيرها فمسلم قوله هذا اقول فيه مر تقرير الدليل على ما ذكره
هو لا قوله اظهر الخ اقول سبحان الله ما اعجب ما يبقى لهؤلاء المتعبرين من اظهر

ونوزن [illegible] الحظ والنشر ولم يقع بعد هم وفتنة او يمثل هذا فاعضه ويجوز خلو بعض الوقايع عن الحكم
الشرعي او تتبع الفقيه لم يجد دليلا على واقعة يعلم انتفاء الحكم الشرعي فيها في نفس الامر وهذا ما لا
عند نا لان النبي صلى الله عليه وآله ما ترك شيئا مما يحتاج الناس اليه يوم القيامة ولم يقل بوقوعه
عن الحكمة ارجع الى ما يتكلم به الخاص والعام والمراد بهم وعلى هذا فيكفي العلم بان هذا
الدليل استفاد الحكم في نفس الامر نعم يعلم عدم تكليف الكل الا بما يجده الدليل بعد التتبع بان في نفس الامر
لا تكليف الا بما يطاق ويدل عليه احاديث كثيرة روى الكليني في باب من لا يحضره الفقيه في باب اجاز الفتوى
بالقياس عن العترة قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب الاستطاعة من كتاب التوحيد في الصحيح
من [illegible] عن [illegible] عبد الله عليه السلام

جميع ما يحتاج اليه الامة فما يقول هذا الكوفي وما يفيد بما مامه المنظر في قال
قايسوا فلم يكد يعلم القياس حتى توفر الدواعي على الاخذ في القياس فتتبع
الاخبار تواتره وان لم يظهر لهم من هذا الجمل منه واحتمال يعود ما الله من القرآن
ثم لكلف يوم ان يقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم مع انه قد تبين
هذا واستحسانه قوله ونوزن ذلك اقول ان كان الامر كما تظنون و
ليس كما تظنون فالاحاديث لكم لم تقرب تواتره ولو بالمعنى قوله ولم يقع بعد فتنة
اقول اللهم انت المستعان واليك المشتكى اي تتسع اعظم من التشاجر في
الخلافة حتى استحلوا معه بيع سبي امن هو مع الحق والحق معه ودعوى
الاجماع على فتوى اصحاب الظلم الدائر على ما خالف ما يخالف عليهم
ومن ذي الذي لا يجترئ عن الكذب بدا الافتراء على الله ورسوله ويخرج
عن اخفاء ما بلغه منها هذا مما لم من حديث منهم القشة وما من وقعة
يلوم من الخاصة فهم من الاستقبال فالاستقبال ما مضت مأة عظيم بليتها كذا
كم سمي كربلا وفي منها ممتد سنين الى يومنا من ستة احدى واربعين
بعد المأة والالف كم من مؤمن مقتول وصبي ما سور ومال منهوب
زرع مغصوب وكتب محرقة وقلوب محرقة فاكشف اللهم هذه الغمرة
عن الامة وانصفها من العضها المستضعفة وقرب فرج وليك قوله
نفي العلم اقول اي ذهب ما يدل عليه قوله كل شيء مطلق اقول الحكم بانه ما لا علم
حكم الشرع الواقعي فيه ممتنع غير مشعور به في نفس الامر من حكم او لا
يحتاج بيانه عند من يقول ما يستحيل التكليف به لا يطاق الدليل على
وفكر الاحاديث الناهية والمنافية شرف لا لبس فيه من الطائفتين
نعم قد قيل بجواز تكليف ما لا يطاق اذا سبب المكلف كما يأتي منا الآن ان شاء الله

فيه

فقال فقال رسول الله رفع عن امتي تسعة الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما
اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في الفقيه
من لا يحضره الفقيه رواية ولا يخفى ان ما نحن فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكرته في باب المتعرف والمخبر البيان
حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار رضي عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن
ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلام قال

فيه الذي يليق المناقشة فيه هو ان بعد ورود الشرع وحكمه على الجميع بالحل والحرمة على سبيل ما نحن فيه يصل الينا حكم بخصوصه لا داد
هذا الحكم العام هو الاباحة او التوقف والتوقف ذا شرعا سابقا الا هذا
وتحصيل استدلاله على هذا فرعية اذا فرض اثبات حكم بعض افعال المكلفين
نقول ذهب مشاهير علمائنا الى الاباحة كما ينافيه تقرير جهم بالوجوب
التزاما ان لم يكن صريحا امر فرد استدلوا عليها بما مر منها هذا الحديث
سواء كان خبرا او انشاء كما اسلفناه مع ان الاباحة الشرعية ما الا يتعلق
فظاهر ما الاخبار فلان لخبيا المعصوم بان ما لم يصل اليكم النهي عنه فهو
غير مشغول قد لزوم التزام بحكم كما لا شك الاباحة والقول بانه مخاطب
بالخطاب الشرعي فيه فيه ايضا العام على عمومه والمطلق على اطلاقه ان الظهور
المخصص والمقيد وحمل على ما مثل الكل الشرعية او انه مخصوص من بلغه
احاديث النهي عن الشبهة ولما ورد بالاحتياط او حمل على ما يحتمل التحريم مما
يحتمل الوجوب فالاباحة وانه مخصوص من لم يعلم بها البلوى بالظن بانه لو لم يكن
مباحا لنقل حكما وحمل على التقية او القول بانه لا مصداق له لو بعد الفحص
عن ما لا نص فيه في احاديث التوقف فالقول بان المراد منه ما لا يعلم كون من
نوع النوع معلوم الحلية او النوع معلوم الحرمة كالحنة الدائر بين البيتوتة
المذكى وما شاكلها فيه فانه كما يجوز مخالفة الظاهر يجوز الضرورة وغايتها
يتصور كالاحاديث التوقف الاحتياط على وجوب الحظر عالم يرد فيه
نص وسيتقبل المقرر تلك الاحاديث وتبكم فيها قوله قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله رفع الخ اقول دلالة هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل
بالوجوب لو تركه بالحرمة لو فعله فقد مضى منا في الاباحة الشرعية بقاياها

قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في ق في باب حجج الله على خلقه ورواه ابن بابويه في التوحيد بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ورواه في النوادر من العلية من ق بسنده عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله ع

ما يمكن ان يقال هو ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط قد علم وجوب لصيغته ما يحتمل الحرمة وما جواز ترك ما يحتمل الوجوب فهو وفاق الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة وحصل الشك بين فردين كالقصر والتمام والظهر والجمعة ويستثنى من ذلك لو وجب وطي الزوجة واشتبهت بالاجنبية او وجب قتل محض واشتبه بالاخر المقطع بحرمة وطي الاجنبية مع الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين فانه مخصوص بغير صورة الاشتباه ولقد اورد النقض بصاديني واكثر في صورة اشتباه القبلة والفائتة والثوبين هذا وسيجي ان شاء الله الكلام في تلك الاحاديث **قوله** قال ما حجب الله علمه **اقول** لا معنى لوضع نفس الشيء بل المراد وضع التكليف او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالوجوب والحرام فعلا وتركا او تركا وفعلا فظهر ما في قول بعض الافاضل ان هذا الحديث ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم لتقرير الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم بتقريبة الوضع فالمعنى ما حجب الله علمه وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل ان يراد بما حجب الله الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كالمراد بالقدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها فالاظهر التعميم او التخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية **قوله** قال ابو عبد الله ع من عمل بما علم **اقول** لا ريب ان ما فعل بما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته فقد عمل بما علم ومتى عمل كل كفاه مؤنة تكليف ما لا يعلم واغناه عن تحمل مشقته فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم فعلا وكفا فلا ظهور للحديث في الواجب خاصة فيحتاج في السحب من الحمل البعيد الى حمل

على عدم

قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه بعينه وروايته في عن عدة ايضهم

على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب التوقف والاحتياط لما ان احاديث التوقف والاحتياط لم يبقيا شيئا محجوبا فيجيء الكلام انتهى **قوله** وقال كل شيء **اقول** الموصوف بالذات للحكم الشرعي من الحل والحرمة هو بعض الافعال الاختيارية التي ليس ما يضطر الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض الاعيان بالحل والحرمة والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته لما كان هذا البعض مشتملا على سبب حل الفعل وحرمته بين الحلال والحرام كالحيوان والنبات والجماد كلها اذا كان متعلقا الفعل الانساني يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقا الفعل فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعي من غير نظر الى متعلقه مثلا يوصف الاكل على التخمة انه حرام لكونه لا يلاحظ فيه حال الماكول فربما كان حلالا وللاكل مع الرغبة وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما كان واجبا عند توقف قيام البدن عليه مع حرمة الماكول كاكل الميتة للمضطر ثم ان بعض هذا البعض من الافعال ان لم يرد بحكمه نص لا بلفظ خاص ولا عام يكون فرد للرعية تقيدا انه من جملة الاشياء التي تنقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقه عند مما لحقت جنس له نوعا او نوع له صنفان وعلم من النص حلية احد النوعين او الصنفين وحرمة الاخر ام لا فالاول كاكل اللحم المشترى في سوق المسلمين مثلا والثاني كاستعمال الحشيشة التي اشتهرت في هذه الازمنة لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى حلالا وجعل اكل الميتة حراما وليس لنا نص في حكم اللحم الذي اشتريناه وهو يحتمل ان يكون فردا من المقتل المذكى كما يحتمل ان يكون من الصنف الاخر واما الحشيشة فلم نظفر بنص يدل على الحل والحرمة فيها

او صنفين يحتمل كونها فردا لواحد منهما حتى ينقسم استعمالها من جهة متعلقه الى الحلال والحرام ولا ريب في انه يصدق على كل من القسمين انه شيء فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعل مقسما للحكمين فنقول هذا الشيء اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا وبعضها حراما واشتراك القسمين ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق بهما غير معلوم ويفترقان في ان الاول حكم متعلقه حرام بخلاف الثاني فلو سئلنا عن هذا اللحم المشترى المتردد بين الميتة والمذكى اهو حلال ام حرام لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكن ان كان من المذكى فحلال وان كان ميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة لقلنا مثل الاول من غير عقد القضية الشرطية والعقل لا يرجح اباحة القسم الاول وحرمة الثاني او التوقف فيه بل لو فرضنا لجميع اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لجزمنا باكل الحرام ولو فرضنا حصر الجميع استعمال الجميع افراد تلك الحشيشة ما جزمنا بفعل حرام اذا عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد بمضمون هذا الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة فقوله ع كل شيء فيه حلال وحرام يحتمل احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من

الحل والحرمة

الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم كلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا الثاني ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسمه الى هذين وتحكم عليه بالحل لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال الثالث ان كل شيء يعلم له نوعين او صنفين نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الاخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد فلا تدري من النوعين او الصنفين هو فهو لك حلال فيكون معنى قوله فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما ويمكن ان يكون المراد بالشيء الجزئي المعين ويكون المعنى انه يحتمل الحرمة والحل لاشتباه كونه فردا للحلال والحرام مع العلم بهما النص الشرعي عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى الثالث اخص من الاولين والثاني مرجعه الى الاول وهو الذي ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذي حمل القائل بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه قال الشيخ المحقق المدقق الحر العاملي قدس سره بعد نقل تلك الاحاديث في الفصول المهمة في اصول الائمة ع في باب انه اذا اشتبهت افراد الحلال من نوع بافراد الحرام منه فالجميع حلال حتى يعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول في الاحاديث فيه كثرة ولا ينافي ما مر من وجوب التوقف والاحتياط في نفس الحكم الشرعي عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظاهر من الامثلة وذكر البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث مخصوصة بنفي الحكم الشرعي الا ترى ان قولهم عليهم السلام ههنا كل شيء فيه حلال وحرام يدل على ان المفروض نوع منقسم الى حلال وحرام وافراده مشتبهة والا ترى الى قولهم ع ان حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فلو كان موضوعات الاحكام وافرادها داخلة لم

بين الحلال البين وهو وكذا الحرام البين وهو كذلك فهذا افراد الحرام بالحلال وبالشبهة
بها من زمان ادم عم الى الان ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق لعدم امكان
اجتناب الجميع والاحاديث الدالة على ما قلناه مكررة واضحة وقال رحمه
في الفوائد المطوسية فائدة تسئل بعض الفضلاء عن الشبهة التي يجب اجتنابها كيف
مفتقتهم بها الشبهة في نفس الحكم الشرعي وفي طريق الحكم الشرعي وما مثلهما او
ما الدليل على التقسيم وعلى هذا يكون شرب التتن داخلا في القسم الثاني للوجوب
الشبهة في نفس الحكم الشرعي على اشتباه حكمه الشرعي عليه لاباحته والتحريم لكن شك
في ان اصل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة وطريق الحكم الشرعي ما اشتبه بنوع
الحكم الشرعي مع كونه معلوما كالى اشتباه اللحم الذي يشتري من السوق
انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال وهذا التفسير يستفاد
من احاديث الائمة ومن يرجع عقليه موردة لتلك الاحاديث وياتي جملة منها التي
قسم الحرام فيها بين القسمين وهو الافراد التي ليست بنظيرة الفرد البعيد الا في اسم
اشتباهها بسبب شيء من الامور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بالشبهة
بسبب من وقائع اغنم اشتباه صنفها في صنفها كبعض افراد الغنم الذي قد
ثبت تحريم نوعه واشتباه بعض افراده في افراد اليسير وبعض افراد الحابث الذي
قد ثبت تحريم نوعه واشتباه بعض افراده حتى يختلف العقلاء فيها وامثال ذلك
الشق وهذا النوع يظهر من الاحاديث وضابط الشبهات التي ورد الامر بالوقوف عندها
وهذه التفاصيل يستفاد من مجموع الاحاديث ونذكر ما يدل على ذلك ونوضحها
منها قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه
فتدعه فهذا واشباهه صادق على الشبهة التي كانت في طريق الحكم الشرعي
فان الحكم الذي فيه حلال وهو الذكي وحرام وهو الميتة قد اشتبهت لعدم ظهور
السوق ونحوه كالحكم الذي هو حلال ابدا بعد وسوسة معتنى من مالك وشك سائل

الاشيا

الاشياء داخل تحت هذه القاعدة الشريفة المنصوصة فاذا حصل الشك في شيء
الميتة مثلا يصدق عليها ان فيها حلالا وحراما ومنها وقعهم حلال بين وحرام بين
وشبهات بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي والا
يكن الحلال البين هو الحرام البين بحيث لا يوجد الحلال البين والحرام البين
الذي بين من زمان ادم عم الى الان بحيث لا يوجد الحلال البين والحرام البين
ولا يعلم احدهما من الاخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر وواضح ومنها ان قد ورد
الامر البليغ باجتناب ما يحتمل الحرام والامر بترك ما يريبك الى ما لا بريبك ومعلوم
بخلافه ذلك واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها الترغيب في
ترك اجتناب كثير من افراد الشبهات وطريق الحكم الشرعي كترك التام في اللحم المجهول
ترك الاشتراء من اسواق المسلمين هو كل ولا استئذان عند وترك ذلك ومنها الامر
بالرد وهو يعم اجتناب الشبهات بالمعنى والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم
الشرعي للافراد الغير النظيرة الفردية وغير ذلك مما يخرج عند الشبهات في طريق الحكم
الشرعي بالاحاديث الكثيرة التي اشرنا اليها او بوجوه التي يؤيد بها في الباب ليس
المخصوص جميع ومنها ان ذلك وحي الجمع بين الاخبار لانه كما يرد عن ائمتنا
منع ومنها ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي والامام عنه ولذا الافراد
التي ليست بنظيرة الفردية قد يسئل الائمة عن ذلك فاجابوا بطريق الحكم
الشرعي لا سئلوا الائمة عنه ولا كانوا يسئلون عنه وهو واضح بل علم جميع
افراده غير معلوم او معلوم العدم لكون من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا
يعلمون عنه ما يحتاجون اليه وقد اشرنا الى ان يعلموا اشياء عليهم ومنها ان
اجتناب الشبهة في نفس الحكم الشرعي امر ممكن فقد كان افراده قليلة لندرة
الانواع التي ورد النصوص باجتنابها من الانواع التي ورد النص بحلها وجميع افراد
التي يعم بها البلوى منصوصة وكل ما كان في زمانه الا ثم ع مبتدا وكل امر الذي

الخشب

الخشبة التي يبنى لها السقوف كالمنبر يجب تحت الطيب والخشيش ولكن المراد منها معلوم
امور ما يستنظل بالكل والعالي والبعض والمد الخشيش وكل شبهة يجب فيها التوقف
والاحتياط كما بينا فان المقدمة الا بنص فيه لا يكن حكم التوقف والاحتياط
لا الاباحة كما يدعيها المجتهدون واما الصغرى فالظهور صدق الشبهة على هذين
الشيئين واما الكبرى فلما ستاتي من احاديث التوقف والاحتياط وتباين ما
ان كل ما لا نص في حكم اذا كان مندرجا تحت كليين معلوي لكم مع العلم بالمراد منها
وحصل الخلط في افرادهم ع حكم الاشتباه في الحكم بهذين حلال بين ليس
الشبهات واستدل على ذلك بهذه الاحاديث الدالة على ان ما لا يعلم احد من
هو بيته هو حلال وليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته وبان هذا
الشيء لا يبدان يكون احد من الثلثة وليس حراما بينا فهو اما حلال بين او
شبهة بين والثاني مستلزم لتكليف ما لا يطاق وهو محل فتعين الاول اقول
وعون الظهور الصغرى كالكلام فيها وانا الكلام في الكبرى لما تحاديث المتوقف الاحتياط
على وجوبها وسيجيء ايضا ذكر ولا لهذه الاحاديث على ما ذكره فسلم عدم الجهل
واما كون حلالا بينا فلا نسلم لعدم المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته
قلنا الحلال البين هو ما نص على حليته بخصوصه ولو بعنوان عام يكون داخلا
تحته ظاهرا بحيث لا يقع الشبهة فيه وما المشتبه فهو وان كان حلالا بوسط
هذه النصوص الى الا على حكم المشتبه من حيث انه مشتبه والكثير ليس بيننا بقاء
الاشتباه فيه من حيث الخصوصية وبما ظهرت هو مندرج قوله وكل شيء فيه حلال او
شبهة مثلا كان الحلال البين والحرام البين ووجد فقلنا ما يلزم من اجتناب
الحرام فيه حلال بين لعموم ما جعل عليكم في الدين من جميع وما لا يلزم من
الجرح فيسجل اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق يجب اجتنابها او
يستحب الترك التكليف كما لا يطاق ثم اقول لنا ان نمنع ان هذه الاحاديث تشمل

النهي عنه فتقرير هم حينئذ كما في واما الشبهة في طريق الحكم الشرعي فاجتنابها غير مكلف
لما اشرنا اليه سابقا وعلم وجوب الحلال البين منها وتكليف ما لا يطاق بحكم
عقلا ونقلا ووجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا كما مر وقد اقتضى جمع عظيم وعصر شديد
وهو منفي لاستلزامه وجوب بلة فتضاعف الهم والمشاق على الفقير واحدة وترك
جميع الاشتغالات الا ما استلزم ترك الحلال الذي لا يعتد به كان الحلال الا يجتنب
لا يعتد به شيئا لان تكليف ما لا يطاق بقطع النظر عن الوجوب والاستحباب محال كما كان
صعوبة الاتيان الى السماء واجبا او مستحبا فان كليهما محال من الحكيم ومن هنا
قد يثبت وجوب اجتناب الحرام عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم
ما اشتبه حكم الشرع من الافراد التي ليست بنظائر الفردية وما لا يتم الواجب
الا به كان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك من الوجوه وان امكن المناقشة
في بعضها بدليل تام كما في شاف وهذا المقام واضح مما اعلم ما
حصر المطهرات والمشروبات فانه لا يعتد بهما لعدم تحقق الوصفين من الرائحة
والتغير عند الشرب مجازا قطعا كما في قدح واثر بالي في قلوبهم العجل وقولهم
لو احد اصاب اليد عند التوبة لذة شرب قلبه جنابة والحمراء هو الشرب
الحقيقي فان ادخال الاصابع الى الفم واخراجه منه ليس شربا حقيقيا قطعا او
لو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالافراد المشتبهة منها داخلة في الشبهات
ويجاب عن الحصر المذكور بجعل المباح من الاطعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا
نص صريح في حصر في انواع غير صدق النوع بين كما يعلم التتبع والله اعلم
اقول الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادعى وجوب ان احدها ان ما لا نص فيه
مخصوصا تام يكون مندرجا تحت نوعين او متعددين نص على حكم احدهما بالحلية
او كان مندرجا تحت واحد منهما ان اتفاقا قطعا ولكن كان المراد منهما اشتبها
غير مقطوع به كالحمر الاهلية والوحشية ومثل اللحوم التي ضاع الثلث منها مثلا

احد المعاني المتقدمة وهو معنى الصور الثالث منها ما تستبك بالامثلة المذكورة
لا رجح لها ظاهرا وكما يحتمل ذكر جميع الامثلة كذلك يمتنع كون ما ذكر مثالا لاحدها
غيره مثالا لاحد هذه المعاني دون بعض خصوصيات العام او مقيدات المطلق المثال لها
ويلزم كون المعزو غير كليا منقسما الى الحلال والحرام فتوقف الاحتمال الاول على ان
واما الرابع وهو كونه كليا تحته نوعان لكل منهما عنوان خاص يفي بما جمع ما دل عليه
احد النوعين بما يخصه وعلى جميع ما دل عليه الآخر كما هو المفروض فيرتفع من البين مرجح
خلط هذا سبب الاشتباه بتغير مسلك ولا بأس بان نفصل الكلام على ما
اذا وقع وان لم تكرار واعادته فان المقام مقام الشبهة والاشتباه فنقول
ان اكل الميتة على ما فرضه يدور معلوم الحكم مع علمنا بالاكل والميتة وبان الاكل
بعض حلال وبعضه حرام ولكن ليس هناك عنوان خاص يحتمل ان يكون
الميتة فوق الاكل منهما مع حكم الشارع بحليته ما علم انه اجزاء حيوان ذي نفس
وبحرمته ما علم انه اجزاء غير ذي نفس او دوران الحكم عليها واما اللحم فهو حيها
تعلم انه من الذكي منه ومعلوم حرمة ما تعلم انه من الميتة منه ويدور معها الحكم بها
اما اللحم المشترى من السوق فلا نعلم انه حرام او حلال كما لا نعلم انه من ذكي او ميتة
فظهر ان احد اقسامه لا يصدق على ما جعلناه القسم الثاني واما القسم الثاني
واما قولنا القسم الثاني وهو الشبهة في الموضوعية كان محل له معلوم الحلية وادى
ثبوت الحل والحرمة للذكي والميتة مع العلم بالتركيب والتوزيع معلوم ثم ولكن الموضوع
الذي معلوم ان الحل او الحرمة المذكي محمول معلوم فقد ظهر انه يجوز ان يقال ان
ان يقال ان السبب في طريق الحكم ما يكون سبب اشتباه مصب الشرع الشك
في انه مذبوح حتى اعلم العنوانين اللذين علم حكمهما بالتفتيش حتى انه لو ادى التفتيش الى
وحصل العلم بانه ذابح تحت احدهما علم الحكم الشرعي من غير احتياج الى
نص خاص يعلق فيه الشبهة في الحكم الشرعي ما يكون سبب اشتباه الحكم عند

عدم النص اصلا فيه بخصوصه ولا في شيء آخر معلوم الحكم بحيث يعلم منه حكم
في هذا الشيء لا رتفع الاشتباه الا ترى انه لو قال ان بعض المأكول حلال
وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة على ما فرضناه من اشتباه مصبها يصدق عليه
في الواقع انه بعض لما ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون الشيء
من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي جعلناه متوسطا بين القسمين فالظاهر
انه من القسم الثاني اذا علم حكم ما يحتمل هذا النوع الذي اشتبهت المراد وترتيبه
اذا علمنا من النص ان الفخذ حرام والدم ليس بحلال واشتبه علينا حلال بعض
الاصوات لعدم العلم بالمراد من الفخذ فلا شك ان هذا البعض حكمه الشرعي وتتبعه
لاجل الشك في انه رجع فيما افتقنا اليه فقط عليس بعيد ان الاتباع الشك في العلم
الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه هذا الشبهة في نفس الحكم
على النحو الذي قررناه والذي قلناه هو انه قد يوجد في القسم الثاني
ايضا لا يبعد انه اعتبار القسم الثاني ان يكون سبب الشك في انه ذابح الخطاء
الذي وليس سببا الشك في انه ذابح بعض الاصوات هذا الخطاء لا نقول
فعلها الاشك في موضوع القسم الثالث من القسم الثاني فلا وجه لتعدد الاشتباه
بين القسمين وبالجملة هذا القسم اما فرد من القسم الثاني او بيان للقسمين
وليس مرددا بينهما محتملا لان يكون فردا لاحدهما واما شرب التتن فان
كان شربا بحقيقته فالريبة فيها ما قلناه في بعض الاصوات الذي اشتبه علينا
كونه غنا ان الشارع احل الطيبات وشربها وحرم الخبائث وشربها
لا نعرف هل التتن طيب او خبيث لعدم العلم بالمراد منهما او انه لم يكن شربا
حقيقة كما صرح به في بعض كلماته فلا وجه للخبائة في حرمة استعماله لانكار
ان يبتنى في حرمته استعماله مع القطع بخبثه اشتراك ما دل على احلال الطيبات
وتحريم الخبائث اذا يدل على احلال الاكل والشرب وغيرهما الاحلال ساير

الاستعمالات وتحريم ينبغي التعرض للوجوه التي ذكرها قائلها لاثبات
تحقق اللحم المشترى من السوق لا يصدق عليه ان ميتة لا وهو اما الاعم الاتم
الثاني من الاحتمالات التي ذكرناها في بعض الحديث الشريف وهو يصدق
على اكل الميتة اصدق لا يصدق على اكل هذا اللحم الخاص المشترى من السوق فلا يمكن
حمل الحديث عليه نافى الشيخ قده فينبغي ان يكون المراد منه اما اكل من يتعمل
الحلال والحرام قطعا فالمراد المشتبه منه حلال سواء كان للمشتبه عنوان خاص
علق الحكم عليه او كما المين به لو لا او يكون في الواقع عنوان كذلك واما ان كل ما على
انقسام الى كليين اخرين لهما عنوان معلوم ما علم حكم المتعلق به ما فالمراد
المشتبه منه حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق على اكل الميتة ايضا فيكون المراد
منه حلال ومحرم ايضا ويصدق على الميتة انها فرد للمأكول الذي منه حرام ومنه حلال
هذا مع قطع النظر عن عنوان الطيب والخبيث والا احتمل انها فرد للمأكول الذي
ينقسم الى المأكول الطيب المأكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت اي الصنفين
كما ان لحم المشترى من السوق فرد اللحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا نعلم
من اي منهما والحاصل انا اردنا العنوان الخاص المنقسم الحلال والحرام ينبغي منا على
هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الثاني كما يصدق على اكل الميتة انه فرد كذلك
ظاهر الشيخ من مورد ظهور الحديث وعلى هذا الاحتمال صح ان يكون ما فعله وهذه
الدعوى غير سهلة كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني فقد اشرنا الى الجواب
عنه بقولنا لا يقال هنا ان الشيخ قده جعل الحلال البين عنوانا للذي لم يحرز
في الواقع نحو وجعل الحرام البين كذلك لا نرى محلا لهذا التقدير بل نرى من الظاهر من بيان
ادم عدم علم وجوبها في الواقع او نحو ذلك المراد بالحلال البين ما علم حلاله
وتبين حله من حيث ذاته المحصورة لا من حيث هو مشتبه على النحو الذي سبق
وعلى هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب عنه لا بنيا لا محلا لم يكن

وهو ان بعد الاستقلال وكان من المحتمل عندنا ان يكون الوقف عن نفس الامر من
ان الاستقلال وتعدما عليه او متناعنه ولكن هذا الاحتمال لا يعارض
ظن استمرار عدم الوقف الى الآن عن الاستقلال فيجب اذن في الاصل العمل الراجح
المظنون عدم تقدم الوقف على الاستقلال وبهذا يجمع هذا في الحقيقة الى ظن
استمرار عدم الحادث الى الحال الا انا اتى ليكن وجوده وانقطاع عدمه منها
ولكن لوحظ في هذا المرتبة وجود حادث اخر اقرب وقليل التقدم والتاخر فيها
وهذا القسم ايضا يبنى على القول بحصول الظن بتحقق امر في زمان ولم يات
القسم الثالث وهو اصالة الوجوب فليس المراد منها عدم هذا الحكم في
الواقع وهو المعلوم والمظنون لما قدمنا من عدم جميع الاحكام من حيث هي
حادثة وهو الاصل من غير اختصاص بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل
ليس بمعتبر على اصولنا وليس المراد منها ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالوقوع
الوجوب جهة وجوبية بالنسبة الى باقي اخواتها بمعنى ان العقل اذا لاحظ
العقل ونسب الاحكام الغير وجدية الوجوب اولى من الوجوب اذ لكل فعل
جهة تقتضي حكما من الشم عليه ما سبها فلا يمكننا ان نقول العقل
ان عدم وجوب راجح او عدم الجهة مرجوح واما ان العقل اذا دار بين
الواجب والاحكام الاخر فهو الراجح لان كلا منا اغلب شغلي تقدير التسليم
يكون من جعل الثاني عشر ويجيء الكلام فيه بل الامر المراد الاصل المقطوع
بعدم شغل ذمة المكلف لقوم فعل عليه الحرج والباس وقد ذكرنا قبل ان
يخرج الحكم من الشم المكلف اليه الا استحالة تكليف الغافل وهذا المعنى
وان اشترك فيه جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية بهذا المعنى متصور قبل
حكم الشم بالتسوية واعلام المكلف بالحكم وهذا هو يقتضي العقل قبل
ملاحظة ما يخرج من الشم في حكم ما لم يخرج حكم الشارع لكن لما كان عدم

الوجوب

الوجوب اسرع وفاتيا حين على ثنا الاخبار سنن والمجتهدين ولم يبلغ احدان ما تحمل
الوجوب حكم الوجوب كما قالوه في الخبر ويزعم الشيخ ره ان هذا الاصل مذكور
في عدة احاديث وقد سبق انه حمل عليه وقوله ما جعل عليكم في الدين حرج
من جميع علوم وغير ذلك او قد هذا الحكم وجعل فيه بالمعنى الذي قلناه هو
الاصل ولما كان اصل في الخبر من المعارك العظيمة اوقد ليتهم لم يقفوا
بها بل اقتفوا اثر الفقه ورجعوا في مطلق الحكم فسما منفردا واشاروا الى ثبوته
مسلم على الطلاقه كما ترى وبذل جهده في تحصيل العدد الاثنى واعلنا شيء
الثمال حكم ما يحتمل غير الوجوب في التحريم من الاحكام ثم انهم هنا وضع
ثم وهو ان الاحكام التي اودعها النبي عند الحجة ولم يظهر وها للمكلفين
اصلا فلا شك ان دفنهم بريئة عنه ولكن التي اظهروها وضاعت الحوادث
الرفاه وقد اتى حرمت عليهم وتبت فنقول فيها ان الحجة وهي قام مقامها
العمل اما ان يبلغ الحكم الى المكلف او لا والثاني اما ان عمل المكلف
اتفاقا او لا ومع ان تحصيل العلم بالتكليف واجب عليه فحصل فظهر فيها
اولا ومع الثاني فاما ان يكون جعلها مستندا الى العلم عليه بلزوم تحصيل
العلم بالتكليف ولزوم الاتباع من العمل واما لاجل تركه التحصيل مع العلم وهو
فالجاهل بالحكم ويلزم تحصيل العلم عليه فعند تعذر يرتفع بمقتضى العقل
عنه العلم به واما المقاصل المسامح المتهاون بالتارك المكلف فالاولى ان لا
على ما هو عليه الواقع فان اتفق حجة التكليف كالاطباق الصوفي وهو
عن نفس الحكم واما ان يعاقب لاجل ترك التحصيل والاخير لعدم الاتيان بالمكلف
واما الذي لا يعلم الحكم من طرق الاجتهاد والتقليد ان تعذر فاما ان يأتي بما هو الواقع
بنحو على انه يعتقد بانه الذي عليه وبعضهم يقول الاعداد ولا تتأتى بالمكلف
وان كان مطابقا للواقع ما لم يكن من علم اجتهادي او تقليدي والعمل من يتأتى

بعد الحاصل وصحته ما اتى به ان كان مطابقا للواقع مستفادا بالكتاب والسنة
واما القسم الرابع فالكلام فيه كالذي قبله وهو ان قد تقدم
ان العقلاء قد اختلفوا في الفعل الذي لحقه العقل فيه منعنون لاجل امارة
على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فقال قوم ان الدليل العقلي قائم على انه
لا باس على المكلف ان يكابر واجتنابه باسا عقليا وقال قوم بقيام الدليل
على الباس كذلك وقال قوم بالوقف ومرجع هذا الاصل عندنا الى اصل البراءة
ولا يجوز ان يدعي الباس وتقدمة هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة دورت
مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وبعده الشرع وعدم التعرض
في هذه المرتبة المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لجواز عدم تنبيه الشارع
حكم مثل هذا الامر البين ولكن جعل من علمائنا والاخباريين بديهي وان
الشارع اعلم ان الحكم فيها لا يضره لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدم
وقد تقدم وسيأتي تحكم نظرها من ان ما كون نفي التحريم او الوجوب او
عدم لزوم الاجتناب او لزوم ضدها اعم او قطعيه لانه لا تشهد عليها
من النقل والعقل كما سبق التكليف لما قال كما تقدم في اصالة نفي الوجوب واما
القسم الخامس والسادس والسابع فحكم الاصالة في الجميع هو ان الراجح عند كل
مجتهد بالنظر الى ما هو الظاهر من كلامه ان يعتبر دليلا في الجملة فيها ما الراجح
ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق والمدلول والاستمرار في المرتبين
لو غايتها وانتهائها وعدم التقييد لشرط عند ذكر شيء مع السكوت عن شرطه
وهذا ما لا كلام فيه انما الكلام في ان التفصيل يجوز ان يعتبر هذا الراجح
قليل المخالفة او قد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط في الجملة واما
القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليكم وهو ان عدم الحكم الشرعي من
حيث هو وعدم الحادث قد انقطع استمراره بعد البعثة واتمام الدين وهو من علم

التكليف

والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن وجوبه
حمله على الحال الراجحة حتى يكون من القسم الثاني وحمل على الحالات السابقة حتى يكون من القسم
الثالث اذا عرفت هذا فالاصل بمعنى الاول لا شك في حجيته واما بالمعنى الثاني اذا كان في
براءة الذمة مع عدم الحجة عندنا وكان الرجحان في نص شرعي وبالمعنى الثالث سيجيء الكلام فيهم
واما بمعنى الرابع اي القاعدة فانه كان تطلق القاعدة مستفادة من نص شرعي او اجماع كذلك
فالظاهر انه حجة والا فلا

بعد الحاصل وصحته ما اتى به ان كان مطابقا للواقع مستفادا بالكتاب والسنة
واما القسم الرابع فالكلام فيه كالذي قبله وهو ان قد تقدم
ان العقلاء قد اختلفوا في الفعل الذي لحقه العقل فيه منعنون لاجل امارة
على المفسدة فيه مع تحققها في الواقع فقال قوم ان الدليل العقلي قائم على انه
لا باس على المكلف ان يكابر واجتنابه باسا عقليا وقال قوم بقيام الدليل
على الباس كذلك وقال قوم بالوقف ومرجع هذا الاصل عندنا الى اصل البراءة
ولا يجوز ان يدعي الباس وتقدمة هذه المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة دورت
مع قطع النظر عنه او مع ملاحظة عدم الشرع وبعده الشرع وعدم التعرض
في هذه المرتبة المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب لجواز عدم تنبيه الشارع
حكم مثل هذا الامر البين ولكن جعل من علمائنا والاخباريين بديهي وان
الشارع اعلم ان الحكم فيها لا يضره لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا بانه عدم
وقد تقدم وسيأتي تحكم نظرها من ان ما كون نفي التحريم او الوجوب او
عدم لزوم الاجتناب او لزوم ضدها اعم او قطعيه لانه لا تشهد عليها
من النقل والعقل كما سبق التكليف لما قال كما تقدم في اصالة نفي الوجوب واما
القسم الخامس والسادس والسابع فحكم الاصالة في الجميع هو ان الراجح عند كل
مجتهد بالنظر الى ما هو الظاهر من كلامه ان يعتبر دليلا في الجملة فيها ما الراجح
ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق والمدلول والاستمرار في المرتبين
لو غايتها وانتهائها وعدم التقييد لشرط عند ذكر شيء مع السكوت عن شرطه
وهذا ما لا كلام فيه انما الكلام في ان التفصيل يجوز ان يعتبر هذا الراجح
قليل المخالفة او قد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط في الجملة واما
القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليكم وهو ان عدم الحكم الشرعي من
حيث هو وعدم الحادث قد انقطع استمراره بعد البعثة واتمام الدين وهو من علم

التكليف

قوله الاصل في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع لان الخصوم لما ابيح ملابسته في الصلوة اختيارا

قوله وقولهم الاصل في الاشياء الطهارة قوله الشم جعل مباحة عند ملابسته
المعين بعض الاشياء او محرمة عنده ملابسته بعض الاخر وكلا يقتضي قاعدة
العقل وهي استحالة الترجيح بلا مرجح من ان يكون الشيء بحيث يباح الواقع و
نفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية شيء يقتضي ان يباح معه الصلوة او
يحرم وهذا مما لا يصل الى ادراكه عقولنا والشم العالم بحقايق الاشياء
وصفاتها لما علم مناسبة الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض اعلمنا
بالمناسبة وعدمها وعبر عن كون الشيء بحيث يباح معه الصلوة بالطهارة
وعن الشيء بالنجس قليس لنا سبيل الى القطع والظن بان شيئا من الاشياء
طاهر او نجس الا من طريق اعلام الشم وهو ما يحصر الطاهرات او النجاسات
ثم لما اقتضاه الشريعة وجدنا ان الشم منعنا من التعويل في استلزام عند
ملابسة اشياء مخصوصة وصح بطهارة بعضها واعلمنا وسكت عن البعض
واذا كان علم ارشادهم الى ما يصل اليه العقول ولكنهم يبين فقهاء
سكوته بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشياء المخصوصة وهذا معنى قاضيه
كليهما ان كل شيء طاهر الا اشياء معلومة هذا مع قطع النظر عما ورد في
الشرع ان كل شيء نظيف حتى يعلم انه قذر هذا حاصل ما افاده المقرن
مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل سيفنعنا في الشق الذي يصل
اليه النظر على نجاسة رطوبة وجدا لقطع بعدم القاعدة نستنبط حكمه
منها ولكن اشباهها اخر من الطرق التي سلكها المقرن موقوف على ان يكون
هذا الشيء من الاشياء التي تقطع بان الشرع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك
غاية ما يمكن علمه الوجدان بعدا لفحص وليس موصلا على العدم والقطع
فلا يبعد ان نمتنع لاحتمال الذنة يلزم اجتناب شيء في حال الصلوة

ما تلاه

وما ليس بشيء تلك اما لما ليس اساسا كالماء وغيره الا ما ذكر على ان يوم اجتناب
مع ظفرنا عليه وليس هذا الا جزئيا من جزئيات الاصل المشروحي
اباحة ما لم يصل اليه الحكم بخصوصه وقضاها هذا الاصل من الاصل الذي
وضعنا فيه قولنا ان الاصل الطهارة في الاشياء التي لا يعلم طهارتها
لنجاستها بنص خاص بها او لا من عموم شامل لها شهرا ظاهر النجوى
الصلوة معها مع كون هذا الجواز حكمها الواقعي من حيث انها امن
غير معلوم الحكم وحكمها الظاهري من حيث انها شيء والحكم بها
الواقعي من حيث الخصوصية خالف حكمها الظني وهذا اعني كون الاباحة
حكمها الواقعي للشيء من حيث انه مبهم الحكم وظاهرها من حيث انه شرعي
خاص كما هو هذا النوع من النبات والحيوان مثلا جاز في كل ما يصل
حكم الملك كما تقدم مثل الشاة المبيعة ان اريد على اصل الطهارة او اراد
ما قدناه فنعم الوفاق ولكن اراده معنى اخر فغير ظاهر بالدليل وهذا الذي
قدناه بينا سبب توقف المجتهدين القائلين بالاصل الذي لا نجاسة وما بني
لا يتم قولهم بها شيء هذا الاصل ان قال به بما لا حاديث ولم اظفر بحديث
عام سوى ما ذكرته ثم اني بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت في شرح
مشرعة لاستاذي الاستاذ العالمين الخبيرين وما يفيد ان كان ما
ذكرته فاجب ايراده قال استاذ الكل قدس سره عند الاستدلال على
طهارة سؤر الاكل الجلال وقد استقربه الشهيد اما الاكل فلان اصالة الطهارة
لان النجاسة يرجع حقيقتها الى وجوب الاجتناب عنه الموصوف فيها في الاكل
والشرب ويخرج بها من الاستعمالات ولذا وجوب الاجتناب عند الصلوة
ويخرج بها من العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب التنزه عن الصلوة في

والمساجد ويخرج بها وبالجلد مرجعها الى اقتضاء التكليف حتى في الاصل براءة
الذمة من التكليف حتى يثبت ولكن الكلام في اصالة الحل وفي بناء الاصل
العقلي ايضا ما ورد في الروايات من ان كل شيء طاهر حتى يستقر قذر
وكل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر وكل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والكل
ان العقل والنقل متطابقان في هذا الاصل فقال مولانا المحقق الشارح
في بحث المياه المضاف المتنجس لا يجوز ان الاصل في كل شيء الطهارة كالماء
والنجاسة كما ان مرجع الكل عندنا يعلم بيان الشك وكل شيء يحمل على
عموم الطهارة في كل شيء الا ما يخرج بالدليل وربما يحمد ذلك في الماء
المطلق حيث قدمنا انه قذر بالملاقاة الموقف على عدم الكر بل
شيء نظيف حتى يعلم انه قذر بدليل على ان ذلك لا ينافي قولنا القذر الذي يعلم
دلالة الخبر عليه ان الاشياء طاهرة عند الجهل الذي ورد في الخبر استصحابها
او كونها الحال استصحابا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شهرا زادة بيان
لذلك وما افتى به من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا يغني عن
اشكال نعم ان قلنا ان الاصل في الاشياء الاباحة لزم جواز الشرب من
هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضي تنزيه الجسد والثياب عنه في
الصلوة والوضوء بعبره ثم قال في بحث المياه اذا لم يتغير بالنجاسة
واستدل عليه بقوله ع الماء اصل الطهارة فان الاشياء كلها على
الطهارة الا ما نفر الشرع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد وكلهم
النفع الا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل العقلي متعذر
او متعسر وما ذكروه في بيانه ضعيف لحصول المنافع بالنجس ايضا والكلية
قول للشيخ وبما روي عن طرقنا متعددة مثل ما طاهر حتى انزر وفيه نظر

لان

لان العقد المعلوم من الخبرين ان الاصل على الطهارة اذا شك في عروض النجاسة
لما ذا شك في كون الشيء سببا للنجاسة شرعا ام لا فان الحمل على ان
الجهل بالحكم الشرعي غير موجب للطهارة بعيد غير معهود نعم لا بأس
ان يكون المراد انكل ما طاهر حتى يعلم انه نجس فعلى الاشياء المتصفة
بالنجاسة كالدم والبول والخمر حتى يعلم انتفاء النجاسة وبين الميتة
مرة وقد وقع نظير ذلك مفسرا في كلام الصدوق وروى معاوية بن شريح
عن ع قال سمعته يقول كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه حرام بعينه
فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة
او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او امرأة
تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين
لك غير ذلك او تقوم به البينة او ما ذكره من كون الطهارة في كل
حكم من شرعيي هذا الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو الذي اقول
الذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند الجهل بوجود
النجاسة لها او كونها الحال استصحابا عند الجهل بكونها نجسة لا
شرعا فنقول هذا الحديث على هذا الجهل يكون معناه ان كل شيء
علمت نظافته من دليل شرعي من سطح ما علمت الى ارض بالبيت
من الدليل الا استصحبه وهذا المعنى بين فعلى الخبر المتأمل منه ولهذا
روي من تقوم علمه ومن تأخر عنه وقد لم يحملوه على الظاهر الا ترى ان
المستدل اصر على ثبوتها بخبر الواحد فما نعه المحقق وتقل عليه
الاجماع لا نا نقول هذا الذي قلناه انما هو على تقدير جواز اثبات مثل
هذه المسألة بهذا الخبر على المانع عندي من اثبات امثال ذلك

المسائل باجتناب الاحاد اذا كان اول وجوب التحرز العمل بمجموع الواحد قطعية
ودعوى الاجماع في مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان الاجماع
دعوى الفقهاء ان الاصل يشهد الاعتبار بما ذكرناه لكن لا بد من ان يبقى
الدليل الذي قطع به حكمه على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة
بجواز الشرب دون الوضوء والصلوة منظور فيها اما الاول فلا يزيل منه
انه زعم جعل اصل الاباحة مختصا بالاكل والشارب مع ان الظاهر ان
من يقول لم يقول باصالة الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا
لم يرد فيه نهي فكذلك ان الصلوة مع ملابسته ما لا تاه هذا الشاهد من
جملة تصرف الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالعبادة انما يلزم اذا كان
هناك يقين باشتغال ذمته بصلوة لا يكون معتبرا عند الفقهاء فهو
ليس الا ما ظن الشغل عن طهارة سلمنا ان الشغل لكن نقول ان التي
الظن في الواقع وناكل ونشرب الطاهر كل فنقول ليس الظاهر في الواقع
الا ما اباح الشارع استعماله في الصلوة وتناوله وهو لم يبح بعض الاشياء
بخصوصه وانما اباح المعجن الاخير قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه
نجس لا بالاطلاق ولا مناقشة بين ان يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول
الحكم بخصوصه وبين ان في الواقع من حيث الخصوص يسمى موت الاشارة
اليه اذا الاحكام الشرعية قد يكون مرتبطة بصفات اعتبارية فلا مانع
من ان يكون حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه في نفسه
او مع علم المكلف فظهر ان تكون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة
ترتيب ما ينوى عند الحكم من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع وهو
واما الفرق الذي ذكره فمبني على الفرق بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي

والشبهة

والنجاسة ما حرم استعماله في الصلوة والاعتزاز للاستقذار والتوسل الى الضرار والتعريفان من الشهيد الاول
في قواعده الشغل بامور الصلوة مستقيلا مستلزما للعورة تحصيل هذه الهيئة راي مزدكان والبدن متلطخا بالنجاسة
شيئين لا دليل وكذا الثوب متلطخا بالنجاسة شيء كان فاذا الموضع بعض الاشياء وهو النجاسات بقي الباقي على عدم تعينه
من الصلوة ويتحقق الصلوة معه وهو معنى الطهارة ويكون طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالاجتناب المتعلق
مع الساتر سا كتاعدا النجاسات اذا كان في البدن او الثوب

ولكن قوله الاصل في الاشياء الحل لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان ما في العموم والنكرة يفيد عموم
انواع الانتفاع ايضا فاذا لم يكن المراد اباحة انتفاع خاص معين غير معلوم للمكلفين لم يكن هناك امتنان
اذ العقل يحكم بوجوب اجتناب ما تساوى فيه احتمال النفع او المضرة

قوله الاصل في الاشياء الحل اراد بالحل المعنى الاعم وهو اباحة الانتفاع
سيستدل على اباحة المطلقة بالحديث وحاصل كلامه ان الله سبحانه
اباح لنا اكل كل شيء وشربه الا ما خصه وبين حرمته لانه سبحانه اخبر بانه
خلق لنا اشياء لنا او انتفاعنا بكل ما في الارض اي شيء كان فهو الذي منه
نفعه وحفظه فيجوز تناول ما على الارض وهذا الدليل وان
دل على ان الاصل في الاشياء الاباحة او الاختصاص الشامل له ونعيم الانتفاع
ولكن لفظة ما عامة ولفظة ما في الارض لما في الارض وما في باطنها اما
الاول فلا ينبغي النزاع فيه لان الاختصاص من جهة الانتفاع احد
معاني اللام وكونه هو المظهر الا تراه لا يشك فيه واما هو للانتفاع فالاصل
عليه المنع بان نقول لو كان عاما لكان المراد اباحة بان استقر خلق المكلفين
جميع ما في الارض لانتفاعهم او باشتفاعا مأذونا معلوما لهم الا بان ينهاهم
والمكلف بعد سماع هذا الذي لا يجوز له الانتفاع بشيء لا تكل شيء ولكن
عنده ان يكون ناقلا قادرا وان يكون مضطربا والعقل لا يجوز الاقدام على
الشيء مع تساوي احتمال النفع والضرر فيكون اجتنابه بمثل هذا الشيء
خاليا عن الفائدة وهذا الوجه متزن كلام سبحانه عند الاشعري وهو مقام
اول ان مقام الامتنان لا يقتضي اذن بل يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم
عليه بان خلق جميع ما في الارض لانتفاعه واما ارشاده الى كيفية الانتفاع
وكميته فهو بحصل من امر اخر من آية او حديث او ان يكون كل شيء منتفعا به
لا يجوز تقدير مثل هذا في جميع الاشياء وهو اكل وقد يرى الله سبحانه الخلاء
والملوم بين نبيه فلا يدل الآية الكريمة على الاذن في كل الانتفاعات من كل الوجوه
وبالجملة ليس الآية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع والاستدلال بالآية

المصر

وايضا يدل عليه قوله تعالى الا ما حرم عليكم المستثنى الدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله
فحصر ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية حواه واي حرمة قال الشيخ المحدث الطبرسي
في كتاب الطوسية وفي بعض الاحاديث المعتمدة عن امير المؤمنين عليه السلام انه
قال في تفسير هذه الاية ان الارض لتعتريها وبا وقد قيل انه على تقدير عموم
الانتفاع يكفي في مقام الامتنان اباحة اسبعة اشياء او ثمانية اشياء و
لكان جواز بعضها عند الاصطرار لان عدم منع المضطرين نعمة ومنة
عليهم الا ترى كيف منع الباغي عن الانتفاع بالميتة وجعل الاضطرار
واما عموم لفظة ما وشمول لفظة الارض الاشياء كلها واستغراقها
في هذه الآية كما في قوله تعالى وجعل لك جاعل لك الارض خليفة فواضح قوله و
الجواب يدل عليه قولك تعلم ومتعلم كما انما يستدل بهذه الآية مع
ضم آية شريفة اخرى اليها وهي قوله سبحانه وما لكم ان لا تاكلوا مما ذكر
الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وجواز الاستدلال ان قوله تعالى وقد
فصل لكم اشارة الى الآية الاولى كما ذكر وموضع الفصل الحرمات كلها
مفصلا فيها والا فلا وجه لانكار علم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا
بان الحرمات قد فصلت عليكم وهي ليس فيها فهذا يكون كلاما ليس
بالعلا لانه ذكر في الآية الاخيرة فصل الاولى وهي قوله الا ما اضطررتم اليه
ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيين سبحانه ذلك تبيينا يعم جميع حالته
ما لا يضطر عليه فيحرم النبي الله الا ان يقال ان كل ما وقع النزاع في تحريمه
حليته قد نفى النبي على حكمه ولكن منه ما وصل البنا ومنه ما لم يصل
فيعم الامر الذي لم يصل الينا حكمه على حكم الاباحة او الحظر وقد مر
النزاع فيه ويبقى ما هو الظاهر فتذكر فظهر ما هو مرادنا من استدلال
المصرح غير واضح جاز افراده وفاعل في نسختنا سقط او نعم هذه النسخ

فان قلت لم لا يكون اللازم فيما لا يدل عليه دليل الوقف للراوي الشيخ السعيد قطب الدين الراوندي
عن ابن بابويه قال اخبرنا ابي قال اخبرنا سعد بن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي
عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع

واما على الشق الثاني فنقول بطهارة ما لاقاه وغيرها مما يترتب عليه الطهارة
لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك فان حال الاستصحاب كانت باقية وعلى الاول كان الاستصحاب بعد زوال
اليقين استصحاب النظهير وقبل زوالها اصل لا يعتد باستصحاب هذا الامر
مشكوك فيه مع انه كان يقتضي الطهارة واليقين بحصول اليقين استصحاب
يجعل يقين اليقين بدل جعل نقيض المالكي الا الماء الذي استعملناه
قلت فان قلت فلم لا يكون قولا اعلم ان القائلين بوجوب التوقف لم
يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه عن ما لا نص فيه من الشارع بل
قالوا بل في جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص فيه ومنها ما فيه نصان
متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة ما لا نص فيه عندهم الاخبار
التي يمكن استنباط الحكم فيها من متشابهات القرآن وجميع اقسام المفهوم و
الاستصحاب وغيرها مما ليس عليها دليل معتبر عند القوم واستدلوا
على ما قالوه بالاحاديث نقلها الفاضل المحدث في وسائل الشيعة وانا
اذكر منها ما هو ظاهر الدلالة لمن له ادنى تدرب وما ذكرناه لمقصدنا منها ما رواه
من حمزة بن الطيار في جملة حديث ان ابا عبد الله ع قال لا يسعكم فيما
ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت لرد الرد الى ائمة الهدى
ع حتى يحملوكم فيه على القصد ومحل اعتم فيه العمى ويرفع عنكم فيه الخصوص
قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وعن هشام بن سالم
قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون
ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وعن محمد
بن عجلان قال قلت لابي عبد الله ع من وقف وطوى فما ترى قال

عن الرجل

عن الرجل فيما لا يعلم ومن جهل على امر يعذر عليه حتى يعرفه وعن احمد
قال في وصيته مفصلا بين عمر قال ابو عبد الله ع من شك او ظن فاقام
على احدهما فقد وجب عليه ان يمضي الجزم الواضح وهي الجزم الواضح وعن ابي جعفر
في حديث انه قال لزيد بن علي ان الله احل حلالا وحرم حراما وفرض
فرايض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال فان كنت على بينة من ربك
وتبين من امرك وتبيان من شانك فشانك والا فلا ترومن
امرا انت عنه في شك ولا شبهة وعن ابي عبد الله ع قال لولا ان الجبا
اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين ع قال كتب
الي عثمان بن حنيف فانظر الى ما يقتضي من هذا المقتضى فاتنه
عليك علة فالقظه وما ايقنت بطيب وجهه قبل منه وعنه ع
ايضا قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة وعنه ع ايضا قال من عرضت
له العرعا بين يديه من المشتبهات خوما التقوى عن تقحم الشبهات و
من الصحيح عن ابان ع قال قال رسول الله ص في كلام طويل الامور
ثلثة امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه
وامر اختلف فيه فرده الى الله تعالى وفي حديث وعن رسول الله ان لكل
ملك حمى الا وان حمى الله محارمه والشبهات بين ذلك كالوان راعيا
رعى حول حمى لم يثبت عنان يقع في وسطه فدعوا الشبهات ومن
ابي جعفر الثاني قال قال احدى رسول الله ص انها الناس حلال بين
الى يوم القيمة وحرام بين الى يوم القيمة الا وقد بينهما الله في كتابه
وبينهما في سنتي وسيرتي وبينهما شبهات من الشيطان
يضع بعدي من تركها ضل لما امر به وصلح لم يرتكبه ومن تقحمها

قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالف كتاب الله فدعوه وفي رواية اختلاف الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال
سئلته عن رجلين اختلف عليه رجلان من اصحابنا في امر كلاهما يرويه احدهما امره باخذه والاخر ينهاه عنه
كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى

الخاصة التي يحصل بها التمييز بين الاشياء وكذا ان حكم الشبهة من حيث
هي شبهة معلوم من الشرع وانما النزاع في حقيقتها فانتم تقولون انها نوع من
الترك ونحن نقول بجواز الفعل مع اعتقاد الترك وبما استدللتم به علما انتم
اليه لا دليل عليه كما مر وبالاستدلال السيد رحمه الله بهذا على ظاهر المعتزلة وبما استدل
به علما في هذا البحث الذي لا داعي الى تداوله ويحمل على التقية وكيف
يحمل عليها مع ان العامة ايضا مختلفون في بعضهم بالتوقف قال بالاباحة بعد ورود الشرع
للادلة النقلية وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف كذلك قلت في الوقوف عند
الشبهة اقول القائلون قولهم في هذا الخبر هما والوقف سحيق بما قدمنا وملاحظة
نظم هذا الخبر والمناسبة بينه بما يمكن ان يكون عنهم ع انما بلغهم عنا
خبر ان مختلفان ويوافق احدهما كتاب الله ويخالف الاخر والموافق لا ريب فيه
واما المخالف فيحتمل الشبهة بحسب الظاهر ويحتمل الكفاية لاداء ارادة المرء منه خلاف
ظهوره والمراد الوقوف عند هذه الشبهة ورد الخبر الى ما صح عنهم ع العمل به
فان كان مضمونه مقطوعا وصولها فعليه دليل في نظم وقوة ساطع في الواقع نظم
لعل الله يرشدك اليه فان كان المراد بالشبهة الامر الذي يرد فيه رضاه
متعارضا ويحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون المراد بها اختلاف نظم الامر فيجب
التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان على كل حق دليلا نابتا او زيف على الباطل
نورا منه فبعد عرض ذلك عليه يحصل الموافق والمخالف فحينئذ يرتفع
الشبهة والظاهر المراد من الكتاب هو المحكمات منه لان لا شك فيها لا
شبهة تعتريها كالمتشابهات فمتى وجدت صارت محكمة بسبب اعمال الله
عليهم في تحكيمها المحكمات في ضمنها قلنا ما لا حظة الموافق لها والمخالف
وعلم التصريف فلا نحتاج في تفسيرها من عند انفسنا فعله ولم يرجع

الخاصة

بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك وفي آخر موثّقة عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله

حتى يبلغ **قوله** فان قلت كلا من المكلف من فعل شيء او تركه فالاولى هو الاخذ بقول الآمر والثاني هو العمل بقول الناهي فما الارجح الذي هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم كما هو مقتضى الاخذ بقول الآمر والناهي ويدل على ان هذا هو المراد من ترك العمل بالحديثين حديث سماعة الذي سننقله وقوله عليه السلام في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك لكن لا لزوما ويمكن ان يكون غرضه عليه السلام الطريقة الترك بطريق الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لازما بل من حيث عدم ثبوت التكليف يكون في سعة لا بعض الترك قد يلتفي من الخبر بحقيقة الآمر ومن منع وهذا الحمل بشهود من كره فقد ترك من حيث انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا يخير النهي والفرق ظاهر اذ ربما كان في الواقع واجبا ما عدا ابروا نصا هذا الترك مندوب والاول بعد يكون واجبا لجهة الفعل وبالجملة ينبغي على انه اذا كان شيء يحتمل الوجوب والحرمة ينبغي ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات لتحصيل كمال النفس المتصرفة فكثيرا ما تترك ويبقى الاستعداد بحاله لا سيما مع الجهل بها واغلب المحرمات مبطل للاستعداد بالكلية فاذا علم لا يعود فحال الجاهل بالجهل البسيط من جهل العلم الجاهل بالجهل المركب واعلم وقد نقل عن بعض العلماء ان بعضا قال ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك الواجب ولم يظهر وجهه لي **قوله** بأيهما اخذت **اقول** الظاهر وان يعلم انه ليس المراد الاخذ بأيهما شئت من حيث يعلم ثبوت التكليف بواحد منها المستلزم لجواز الفعل والترك لا انه في لزوم من بابه التسليم بل المراد انك لا ترجعهما ردا انكارا واستكبارا بل يرد علمهما اليهم عليهم السلام ونقاد لهم وانهما بالنقيضين على الظاهر مثلا اذ ربما كان الشخص عاد

وعن

حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي آخرها ايضا بعد بيان وجوه الترجيح في الخبرين المختلفين قال فاذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي باب النهي عن القول بغير علم باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال ابو عبد الله عليه السلام اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك او تدين بما لا تعلم ونحو هذا روايات اخر مذكورة في هذا الباب والذي يدل عليه اوريكون الحكم في العمل بالاحتياط ما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا والامر بالاحتياط يدل على عدم جواز العمل بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم بالعمل بالبراءة الاصلية وروى ايضا في بحث المواقيت عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعا وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي

وفيين او لمصلحتين بها ولغيرها وتعمل بواحد منهما من حيث انه عليه السلام امر بذلك فهناك فيثيبك الله تعالى وان لم تعمل بحكمه الواقعي ولا ينافي هذه الرخصة ارتكاب الحرام الواقعي المبطل للاستعداد بالخاصية اذ هذا التسليم والانقياد استعداد للكمال وتقرب اليهم عليهم السلام والى من نصبه عز وجل لاتيان كمال واستعداد وتعجبني في هذا المقام نظرا لهذا الكلام قوله عليه السلام حب علي حسنة لا يضر معها سيئة وبغضه علي سيئة لا تنفع معها حسنة وعداه ابي وامي ونفسي وولدي واهلي واسرتي **قوله** حلال بين **اقول** لعله يريد والله يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله لدلالة القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه لدلالة الاستثناء فيها او لا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله لدلالة كذلك ومنها ما يحتمل الامرين اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على احدهما الينا من الشرع وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا فربح حسن عندنا الرجحان فيح لا نعرفها وهكذا في جانب القبيح في ترك الشبهة يعني المحتمل للامرين نجى من ارتكاب الحرام الواقعي وان لم يكن حراما عليه ظاهرا شرعا ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب الحرام الواقعي اما لارتكابه جميع الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادي ان يكون جميع ما يحتمل الحرمة على الظاهر حلالا في الواقع مع ان اخباره عليهم السلام بان فيها حراما يكفينا او لغلبة الحرام فيندر عدمه او ارتكابه مع ارتكاب بعض الشبهات او اجرى الكلام مجرى المجاز بالمشارفة والمضي كان من يرتكبه فاذا ارتكبه هلك من حيث لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سببا قريبا للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ فعل الحرام او الشبهة يصير النفس متهاونة حتى يؤول الامر الى فعل معلوم الحرمة فهو كمن يسلك طريقا لا يعلم فيها هلاكه

ادري لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط ونقل ابن ابي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي انه قال روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال عليه السلام يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط الحديث

مع كون سبيه فيهما فيدل هذا الحديث ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما سيجيء البيان فيه وان فعل الحرام الواقعي مؤثر وان لم يكن حراما على الظاهر وحمل الحلال والحرام على الآكل والشارب ونحوهما خاصة ليس بذلك البعيد ويكفينا قوله عليه السلام لا بل عليهما جميعا رد لقول السائل الجزاء بينهما وايضا للشق الثاني وعلى ما كان العبارة يحتمل تعيين المراد بقوله ويجزي كل واحد منهما او قوله عليه السلام فعليكم بالاحتياط يحتمل الاحتياط في الافتاء بالحكم انه الواقعي فلا ينافي قولك انه لا ادري لهم حكما وقولك ان شغل الذمة بأزيد من الجزاء الواحد يحتاج الى دليل فلما لم نجده ولم ندره فانت في سعة من تركه الزيادة لقوله عليه السلام انا في سعة ما لم يعلموا مثلا وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل نتمسك الى ان يظهر خلافه ويحتمل الاحتياط في العمل اذ الامر دائر بين الجزاء والجزائين والعمل بالاخير احسن احتياطا مستحب ولا دلالة لهذا الكلام على ان بذل الاكثر واجب ثم هذا ايضا لا ينافي جواز العمل بالاصل هذا مع قطع النظر عما سبق من ان المقصود ان شغل الذمة معلوم وقدر المشغول مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما في نفسه حتى نتمسك به ونطلب الدليل على الزيادة اذ شغل الذمة بالجزاء الواحد وبالمتعدد امران حادثان لا اولوية لاحدهما على الآخر ويرجح من الظاهر الاحتمالين ان نعلم ان الاحتياط لا يعينه عليه السلام مع التمسك بالاصل وبما يجوز التمسك به عليه **قوله** ادري لك ان تنتظر **اقول** يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة لا على ان اللازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط اذ كون الشمس في الافق او غيبها محتمل وتعين صلاة المغرب وعدم اشتغال الذمة بها ونحوها امر معلوم ولا دليل على دخول الوقت واشتغال الذمة الا بعد ذهاب الحمرة اذ الظاهر ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء اللامع في ذروة

الجبل

الجبل المحتمل لان يكون من الشمس ومن الشفق الاحمر والاشتغال بالعبادة قبل هو الذي حذر عليه السلام عنه ومن امثال ذلك بقوله واياك ان تدين الله بما لا تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق الوجوب لاشتراط العلم بدخول الوقت في جواز ايقاع الصلوة فكانه عليه السلام قال له ان حكم هذه المسألة معلوم وهو لزوم التأخير عند الشك في دخول الوقت **قوله** انه فخذ بما فيه الحائطة **اقول** في آخر هذا الحديث الشريف الذي سيجيء في الباب السادس روايتان اولاهما فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يحمل على جواز التمسك بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوي فرض الحديثين متعارضين على الظاهر سواء دل احدهما على فعل شيء والآخر على تركه ام دل احدهما على فعل شيء والآخر على فعل ضده فسأل المعصوم فاجابه عليه السلام بما به الترجيح من المرجحات وفرض الراوي التساوي الى ان قال فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال عليه السلام اذا فارجه حتى تلقى امامك فتسأله يعني اذا لم يمكن الترجيح فيتعارضان ويتساقطان فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به فارج العمل ولا تعمل بواحد منهما نظير هذا ما رواه الطبرسي عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث وسيجيء مسندا بتمامه في الباب السادس فان قلت اذا لم يكن تكليف بالفعل او الترك او بفعل شيء وفعل ضده الخاص فمقتضى الاصل جواز كل منهما او فعل واحد من الضدين وتركهما معا الا ان الترك وظاهر الخبر هو الثاني قلت بل الظاهر ترك العمل بمجموع الحديثين وجواز الفعل

قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فلانا نمنع ان ما لم يدل عليه دليل ولم يرد ولم يبلغنا فيه نص شرعي داخل في الشبهة
اذ ادلة التوقف واردة فيما ورد فيه من الشرع نصا متعارضا والحق غير المنصوص به قياس باطل عند العاملين
بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع

والترك لا التزام الترك الذي هو قول الناهي كما يشهد له حديث سمعا مع ملاحظة
اخرهذا الحديث على الحد الاحتمالين الآتيين على ان الترك لو كان مطلوبا لكان
بطريق الاستحباب وقد علمت سابقا لجهة ترجيح الترك على الفعل اذ ادل احد
الحديثين على طلب الفعل والاخر على طلب الترك واما اذا دل على فعل الضد
فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص او مستلزما اياه يكون سبب
ترجيح الترك ما تقدم بعينه من غير خفاء وعلى تقدير عدم الاستلزام فنقول
احتمال الحرمة لا يجب ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم نقطع
بوجود المعارض بل لا ستحالة الجمع بين الضدين فعلم انتفاء ان احدهما ليس
مطلوبا للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا وهذا القدر يكفينا ويجري في نظير
ما قلنا من سبب ترجيح الترك وما لم يكن متعينا تركهما معا هذا بيان
التتمة على تقدير الرواية الاخرى واما بيانها على الاصل من قوله اذن فتخير
احدهما فتلخيصه وتوضيح الامر فيحتمل ان يكون المراد احتياطا او لاحدهما على
ان ذلك للشارع ويكون مفاد العبادة مفاد قوله في خبر اخر بايهما اخذت من
باب التسليم وسعكم كما مر بيانه ويحتمل ان يكون المراد جواز الفعل والترك في
فعل احد الضدين بناء على الاصل ومقتضاه **قوله** قلت الجواب **اقول** قد تقرر
الخ قد مر على نفي الحكم الشرعي يفيد عدم التكليف بما يرجع حاصله وملخصه
الى ان عدم اشتغال الذمة هو الاصل فالاشتغال يحتاج الى دليل وما لم يجده
فلا تكليف لتكليف الغافل فيتبع [illegible] اعترض على نفسه بقوله فان قلت
فلا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما روي الشيخان والظاهر
هنا معارضة الدليل وتوجيهها هكذا ما لا يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة
يجب فيها التوقف للاحاديث المذكورة ووجوب التوقف حكم شرعي ثبت التكليف

فظهر

وثانيا انا نقول لم ما كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك من
الاخبار التي مر بعضها اخرج ما لا نص فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف وكونه ظهر

فظهر نقيض قوله ما لم يجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع صغرى المعارض وهذا
واسنده بقوله اذ ادلة التوقف فيه نظر اما اولا فلان ما لا دليل عليه ليس
بحلال بين ولا بحرام بين لاحتمال الحرمة والحل فهو شبهة للحصر المستفاد من
قوله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما
ثانيا فلان الظاهر مما انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة ففيها التوقف
وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصا والشبهة ما فيه نصا متعارضا فما لا نص
فيه ليس من الشبهة وانت تعلم ان الادلة تدل على ان كل ما فيه نصان فهو
شبهة ولا تنعكس كلية وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصا متعارضا يجب
فيه التوقف لكونه شبهة ولا يدل على الذي ادعاه مع انا نقول ان ما فيه نصا
متعارضا متساقطان فهو مما لا دليل عليه فليس من النصوص بل هو من
الشبهة فليس هناك قياس والحاق **قوله** ثانيا الخ حاصله انا سلمنا
ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله كل
شيء وما حجب الله الى اخرهما خصصا الكبرى بغير ما لا دليل عليه فان قلت
ان ما لا دليل عليه عند بهذا الخبر وكذا نقول ان كل ما حجب الله ان افاده
ما لم يحظر بيال المكلف فموضوع لا يليق بجنابه تعالى فالمراد ان ما تفطن به
ولم يتيسر العلم به فهو موضوع عنه فحينئذ نقول الظاهر ان المراد منه ما لا دليل عليه
اذ ما فيه نصان متعارضان لم يحجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض
هو وجود المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول ما حجب الله علمه نقول
في تكون الحديثين اعم من قولنا كل شبهة فيها التوقف وكل ما حجب موضوع
متساوي الموضوع متناقض المحمول فيجمع بينهما اما بالتخيير بين التوقف
وبين الترك والفعل او بتخصيص كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى

ان ما لا دليل عليه فرد للشبهة وهي اخص
من الشيء وما حجب علمه والاولى والثاني
لان ما لم يخطر ببال ساقط فهو اخص ما حجب
علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب
ان يبقى كل شيء مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع
الا هي فيخرج التوقف للادلة المذكورة ولو
اخرج هذا ان الخبر لم ما دخل في عنوانها من
حكم الشبهة فالذي يبقى من افراد الشبهة حتى
يتوقف فيه فلست تقول كل شيء مطلق في قوله
كلما نهي عنه ولا امر به اما الاول فلقوله حتى
فيبقى لصاحب هذا الكلام فاده للمراد الشيء
ما فكناه واما الثاني فلان افادة ان ما

وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على التخيير عند التعارض كما لا يخفى فبقي
تعيين وجوب التوقف في الشبهة المذكورة انه نظر وايجابا ان الحرام يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة
في ان الشبهة ليست من الحرام فلا يكون اجتنابها واجبا بل لما كانت قد يجر بعضها الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها
مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب ترك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة
لا بطريق صيغة النهي الظاهرة في الالزام فتم واما ما دل على الاحتياط فمن الروايات الاولى ولا يمنع انه من قبيل ما
نحن فيه لان باصابة الصيد علم اشتغال ذمة كل من الرجلين فيحتمل العلم ببراءة الذمة ولا يحصل الاجزاء تام من كل
واحد منهما فلا يجوز التمسك فيه باصالة البراءة الذمة والحاصل انه اذا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون

ولا الشيء مرددا بين امرين يحصل
البراءة قطعا في الاخر بشك
وحصول براءة الذمة فانه لا
خلاف في وجوب الاتيان بما يحصل
به يقين براءة الذمة للعلم
لا ترفع اليقين الا بيقين مثله
وغير ذلك ونحن نجوز التمسك
بالاصل فيما لم يقطع باشتغال
الذمة وهذا ظاهر

لخبر كل شيء مطلق نحو ما مر واخراج ما فيه نصان عن الثاني بما دل على حكمه من التوقف
مرجحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل هكذا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل
عليه وكل ما حجب علمه فهو موضوع الا ما فيه نصا متعارضا **قوله** وثالثا **اقول**
يعني ان مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير التخيير بينهما عند
تعارض الامارتين فان توقف وترك العمل بهما من ارتكاب الحرام وان اختار
العمل باحدهما فالتخيير من باب التسليم لم يكن اثما مع ان حكمته بل رفع التوقف
قوله هذا بعالج **اقول** هذا اصوب الجواب لانه لم يكن هو الصواب **قوله** واما عن امر
الاحتياط **اقول** تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط وموارده وهو
يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ بالثقة والعمل بما لا يحتمل
الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا قال في
مجمع البحرين احتاط بالامر لنفسه اي اخذ بما هو احوط له اي اوفق بها وفي
وفي الصحاح احتاط الرجل لنفسه اي اخذ بالثقة ولا ريب في انه لا يتوقع الضرر
لمن عمل بما لا يقطع بوجوب عليه او ترك ما يقطع بحرمته انه احتاط في الفعل او
الترك وانما يتوقع لمن كان له حيرة في الفعل والترك عقلا او شرعا او كان له احتمال
ما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر ما يظن به ذلك او الشك في حال لو كان ثم
الضرر لاحدهما مظنونا وفي الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا او
ظنا او احتمالا لا انه احتاط في امور اذا اختلفا القطعي او الظني على ما يقابله
او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون في اللغة ايضا كذلك الثانية قد تقدم
منا انه لا يجوز عقلا ولا نقلا تعذيب المكلف قبل التبليغ فان سلم عرض
التكليف بالشيء فعلا او تركا او التكليف بتحصيل العلم حتى يظهر له ان هناك
تكليف ليعمل بمقتضاه او لا وهذا البلوغ اما يتحقق بالقطع بالطلب منه او الظن

او القطع

او الظن به او القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء ولا على تركه
من لم يبلغه نص او دليل معتبر اخر على حكم ذلك الشيء وكذا لا يعاقب من بلغه
نصا متعارضا من دون طريق له الى الترجيح او اطلع على دليل ظني نهي عن اتباعه
نعم اذا بلغه حكم مثل هذا الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين
فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف الثالثة الضرر الذي يتصور على ترك الواجب
والمستحب وفعل الحرام او المكروه اما دنيوي واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون
عليه امارة عقلية او شرعية او لا وايضا اما ان يكون تفويت مصلحة او حصول مفسدة
والاول كعدم حصول كمال المستعد له والثاني كابطال استعداد النفس
المستعدة للكمال واما الاخروي فهو اما العقاب والتعذيب او ما يؤدي
اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب العقاب او البعد من حرم قلب الموء
ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروهات في الاخرة وهذا ايضا اما ان يكون
عليه امارة او لا وليس المفروض حصر الضرر بل بيان افرادها الظاهرة الرابعة
الامر الذي لا يعلم حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او لتعارض الادلة وعدم
الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام الاربعة الباقية او
بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا الاستحباب او ما عدا المكروه وما عدا
المباح او بين الوجوب واثنين منها او بين الوجوب وواحد منها وقس
على ما ذكر باقي الاحتمالات العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين
والحرام البين ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فلم يبق المورد
الا الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة مع ان الورع
تركه فيما يحتمل التحريم لادلة النقلية والعقلية والاخباريين قالوا بلزوم
اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام في ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف

العقاب واما اولوية الترك فقد تراءى ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب
لما لم يكن مستندا الى وجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستندا الى الحرمة عند هذه
الطائفة فمثل هذا الامر اذا تركه لا يخاف عليه منه العقاب والثواب
الاخروي كما ظهر من المقدمة الثانية من ان الزام العقل وتهديده الى آخر
كما قالوه في رسائل الشيعة قال نعم لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف
الشك في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المقامين لزم تكليف
ما لا يطاق اقول لم نقل بان الاحتياط في مقام الوجوب الفعل وفي مقام
الحرمة في الترك ويلتزم بها لو كان مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان
مكلفا بالفعل والترك معا وهذا تكليف بالجمع واما اولوية الترك فنحن
نفصل وهذا الفعل يخالف فيه اذ تكاب الحرم الواقعي والترك يخالف منه
ترك الواجب الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما اما المفرة الدنيوية او البعد
الاخروي كالعقاب والاول اما ان يكون وجوده او عدمها راجحا عند
العقل في الفعل والترك او في احدهما واما ان يكونا متساويين عنده فيهما
او في احدهما والمراد بالراجح ما يشمل القطع والظن ولا شك ان في جميع هذه
الاشكال اما ان لا يكون هناك مشكوك فيه اما ان يكون مع معارضتها بمثلها
وفي جميع صور الظن لا بد من اماة راجحة وظان في الاحتمالات المتكافئة
شاملين وجود المفرة مقطوعا بها وفي بعضها وغير من الاحتمالات لا ترجيح للفعل
على الترك ولا لعكسه يحسب العقل وانما يتصور الترجيح في غير المتكافئة
كما اذا كان عدم الضرر في احدهما قطعيا او ظنيا ووجود الضرر في الاخر كذلك
فيه كذا صور ترجيح وجود المفرة فان كان في الترك حكم باولوية الفعل
وان كان في الفعل حكم بالعكس هذا اذا كان الضرر بحيث يحتمل العقل تحمله

واما اذا لم يكن كذلك بان يحكم بوجوب الامر بعد اوجه رجح الضرر واذا كان الضرر بحيث
يؤدي الى الحرج والضيق ينبغي الحكم بالعقل بانهم كعقلاء مع ما جعل عليكم في
الدين من حرج وقوله الامر اذا امر فأتوا منه ما استطعتم بالاولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا
من غير تفصيل العقل فرض المسألة في صورة القطع او الظن بعدم المفرة الدنيوية
او في صورة الشك التي يلزم فيها عدم الاماة او معارضتها بمثلها او فرضها
مع قطع النظر عنها لان في هذه الصورة يمكن ان يترتب على فعل الضرر الباقي
شيء من الضرر او فوت منفعة وهو اما حاصل ملكة تؤدي الى الهلاك في الغالب
كما اذا اقتضت الجراة على الزنا مثلا بعد العلم بعدم وجود
المضرة به وان كان مع عدم العقاب واما الايصال للاستقذار على ترك
منع الخمر ان يترتب على ترك الواجب الواقعي اما عدم حصول الملكة
على الاستمرار واما البعد عن الحالة الذي سبق والعقل يحكم بان ما يترتب
على الثاني اسهل مما يترتب على الاول فلهذا يحكم باولوية ترك الفعل
ثم ان في مبحث التراجيح من كتابنا واقتضى لعدم التخيير بالحظر والاباحة الوجوب
فالاول لما ذكر ان غالب الحرمات دفع مفسدة ولا تزاحم للفعل واتقيلها وفي
الوجوب تحصيل مصلحة ولا تزاحم للفعل او تكميلها واهتمام الشارع بالعقلة
بدفع المفاسد اشد ولان اقتضاء الحرمة لا مقصود بها انما هو اقتضاء الوجوب
الى مقصود لان مقتضى الحرمة بقاء الترك سواء كان مع قصد او قصد الحالة
فعل الواجب الشرعي بالامر رفع مقامه هذا حال العقل واما النقل كما مر
التوقف والاحتياط فما قيل انه استحبابا ولا ريب ان الترك في مثل هذه المفرة
مورد الاحتياط هذا كله اذا كان لنا من قول تكاب الحرام الواقعي ما ولا
يكن كذا اذا دل دليل على وجوب شيء ودليل اخر على حرمته من غير ترجيح

دل دليلان اخران على وجوب شيء اخر وحرمة تركه كان تطعا لشغل الذمة بالجمع
الشيء في ان كان ترك كل منهما احتياطا بالنسبة الى فعل الواجب وترك
واحد منهما لا بد من فعل الاخر المحتمل الحرمة فلا يحصل من الترك الملازم من
ان تكاب الحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام اذا تخير المكلف
والقصر والاظهار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح وحكم
العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين واما العقل فلعدم
الترجيح واما النقل فلما قد سمعا عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلته عن رجل
اختلف عليه رسولان من اهل بيته وامر كل واحد منهما بامر يخالف
الاخر عن شهادة كيف يصنع قال يرجئ حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى
يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفيهما
اذن بترك الفعلين على ما فسناه غير جائز تلك العبادة بها وفي رواية الاخرى
فانه يجب تلك الفعلين لان اشتغال الذمة يقيني وتحصيل البراءة اليقينية
يمكن فيما نحن فيه بفعل واحد لا بعينه لاحتمال كون الاخر مقدمة لتحصيل البراءة
الواجب عليه لا يمكن قلت لقد تسلم ان اشتغال الذمة اليقيني باشتغال الذمة المتحقق
الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها بالواجب المعين في الواقع المجهول
عند المكلف فلا نعم يمكن ان يقال ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر لان فائدة
الجمع ان كانت تحصيل اليقين بفعل ما هو الواجب الواقعي فيما نحن فيه اليقين
بفعل الحرام الواقعي على هذا التقدير وان كان تحصيل اليقين بالبراءة فقد
قلنا ان المستقل باشتغال الذمة يلزمه تحصيل اليقين بالبراءة من هذا
التكليف تحصيل يقين واحد منهما وبالجملة الجمع ما يمكن من غير ارتكاب الحرام
المتيقن كالجمع بين القصر والاتمام وفعل الصلوتين وما تمنع كالصوم الافطار

اما الثاني فلا ريب في حكم التخيير اما الاول فعلى تقدير الجمع يحصل القطع
بان تكاب الحرام الواقعي على تقدير فعل احدهما يكون فعل الواجب في الجملة
معا حتمالا كما ان عدمه اليه محتمل لان يكون الماتي به صلوة الواجب الواقعي
لا يريد العاقل يحتمل الثاني على الاول اذ هو مقتضى الجزم فافترض ان الجزم
يقطع بالهلال والنفع في احدهما ويحتمل في الاخر حصول الهلال مع عدم
النفع والجزم مع النفع وانظر الى ما يختار منها ولو تنزلنا من التخيير الى
بالمشكوك هذا على تقدير مساواة ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان
الاول اسهل عند العقل وقد ظهر مما قررنا انه لا يجري التمسك بالحقاد
الاحتياط لوجوب الجمع واستحبابا لا مر موقوف على كونه احتياطا حتى يكون
مندرجا تحت مثل قولهم خذ بالحائطة لدينك وقد تقدم خلافه فيه لان الباقي
من قول الاقدام وتقدم ان الجمع بين العبارتين تشريع محرم اذ القائل
بانها يجب معا ولم يدل دليل شرعي على جواز فضلا عن وجوبها او استحبابها
والجواب عنه ان التشريع بعنوان ادخال ما علم انه ليس من الدين
او شك انه من الدين في الدين والاول كما مر يتحقق المخالف سبيلا مغايرا
لسبيل صاحب الشرع ويتعبد به والثاني كما لا يخفى ان هذا حكم الله
انه لا يدري صاحب الشرع كذا في الواقع او من الظاهر من قطع بوجوب شيء
طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان يأتي بكل ما يمكن ان
يكون مطلوبا من غير تردد لجمع بين فردين او زيد في احتمال ان يكون كل
واحد منهما هو المأمور به من غير ان يكون نفس الجمع مقصودا للمتعبد به بل
يقصد به فعل المشروع بالحكم الذي سبق قال فسر غير ما ذكرته فلا بد من
بيان الصورة نعم لو قصد الجمع والتعبد به فلا بد ان يكون عند المخالف ما يدل

ولو على سبيل الاحتمال بان يكون من الاول المكون فيها النوع من العبادة معلوم من الشرع والذي يترائى هو كون الجمع مورد الاحتياط فيكون مندوبا مختصا به يدل عليه وانت بعد التامل فيما قلنا لا يخفى عليك وجه الشق الثاني فان قلت لو جعلنا الشك حكم التخيير التعيين لم يجعل الترك المجموع الفعلين مع ان فيه فرارا من تبعات الترك بالجميع قلت على تقدير ان يكون ترك الواجب الواقعي وان لم يكن واجبا علينا تبعة اخروية ولا ريب في تحققها مع ترك مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل اشتماله على التبعة لما كان محتملا في الواقع يحتمل ان يكون خاليا عنها اذا كان هو الواجب الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل لهذا جعلهم الخبر التخييري من اول استدلالهم فعل الكل والجميع وترك الكل عموم المنفعة دنيوية كانت او اخروية وكذا ترك الاول وفعل الثاني المتبعة اذ مع عدم العلم والظن بالوجوب الحرمة تامله لان العقل اذا لاحظ كلا منهما من حيث انه يترتب عليه شيء مجهول فهي محتملا العقل احدهما يترتب عليه شيء مجهول اما ثواب او تبعة اخروية سواء علم الوجوب والحرمة اصلا والثاني ما يترتب عليه شيء مجهول مع العلم بهما وبحسب الاقسام في الخارج صور الظاهر القريب بالنظر فتعرف ظاهرا بين من يعرف الله ويعلم تعالى وان لم يكن عالما بوجوبها لا عقلا ولا نقلا ومن يرى الخبر مع الجهل بوجوبه وكذا بين من يترك الاول ويترك الثاني ومن من اصول الاول شول مع الجهل بها والجهل بحرمتها ومن ياكل بالاحرى مع الجهل بحرمته وكذا بين من يعتبر الاول ومن اباح اكل مجهولها وبين من كان في الماء شاة اليوما قلنا او لقد رايت بعض الاعيان دخل دارا من كجتنب عن الحرام وصيا على ما بساطه لا باكل مالا وللحاصل ان تاثير البعض في النفوس مع العلم

الجهل بالوجوب والحرمة وعدم تاثير البعض مع الجهل كما سر ظاهر فاتضح هذا الاحتمال في هذه المقامات فمن الغريب تحققه في المقام الا ان يكون الحمل في جميع ما مر من قبيل الحجة والقصر والاتمام الذي ورد بعض الشيء في تركه مطلقا من هذا القسم الذي لا بعد في ان كان يرسم الجهل والترك في حرمة لازمة على ما ذكرت بكون الامر المحتمل الوجوب والحرمة من القسم الذي لا يترتب على فعله ولا على تركه فائدة او تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلنا بالاحتياط في تركه كما مر قبل ان يكون من هذا القسم بكون ما من القسم الاول وهذا الاحتمال يكون الاحتياط كما ان احتمال ان يكون ما يحرم من اقسام الاول يكفينا الحكم بالتخيير لا نا بصدد بيان الذكر فيما نحن فيه في الكلام في المحتمل الغير الوجوب والحرمة وهو اقسام الاول المحتمل الوجوب والاستحباب وهذا الصور لا احتياط عقلا ونقلا من حيث العقل لاحتمال موجب للنفع قطعا وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا والمتيقن الا ترك الواجب او ان في احتماله العقل كما مر بدويه فعل احتمال كذا ما النقل فاحاديث الاحتياط تشهد له ومعارضات النوعين الآتي بيانها التقسيم الاول الثالث فشمل تركه كما ان فعله وان لم يكن مشتهرة قطعا بالصورة بين وتميز من اقسام الحلال البين ولكن تركه مشتهرة كاحتمال الوجوب فحكمه الشبهة يجيء التوقف وهو في الفعل والاجتناب ما يكون بالفعل والاجتناب والذين قالوا بوجوب الاحتياط والتوقف في المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا قال ثقة في قرب الطوسية ولم يقل احد بانه موجب الاحتياط هنا وان كان مستحسنا حيث لا يكون الفعل مرددا بين الوجوب والحرام ثم قد يحمل بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة بعبادة وحصل التخيير في

على اختلاف المذهبين في الاحتياط الثالث المحتمل الوجوب والاباحة وامره يظهر من حكمه في الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام ثالث كما انضم الاباحة الوجوب لا استحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام كما لمحتمل الحرمة والكراهة وله والاستحباب الخلو الاقسام المحتمل العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط في الترك ان كان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة ويقبل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل قال المحقق في رسالته المعمولة في هذا الاصل المسئلة الثالثة المحل للاحتياط عندنا لا نعرف خلافا في وجوبه مع التمكن الذي يكون العلم الاحتياط واجبا وعلم كيف يجب مثال ذلك اذا وقع الكلب في احد اناءين فصاعدا واختلفوا اهل البيت عليهم السلام في حكمه فمنهم من صرح وقال هذا الواقع هو اهل البيت عليهم السلام لا بد من ذلك اجتمع القائلون بالاحتياط بقولهم اجمع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الاول ان نقول هو خبر واحد فكيف يعمل به في مسائل الاصول سلمنا فلكن الكلمات الاتية مطلقة الترتيب عدم شغله بل الشرع عليها يجيء الجواب بوجوب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدليل الناقل حجة واذا كان التقدير تقدير العدم الدليل الشرعية على الزيادة على العمل الاصل او وقوع الامر اشتغال الذمة فقط بل الامر اشتغالها الا بما حصل الاتفاق على براءة الذمة به وهو الاقل على تقدير الامر ويجزي ان نقول بموجبه على الحكم بجواز استدلالا بما واختلفا فيما يبرء فيجب ان يوخذ بالمتيقن

وبعضها لا تقصر والتمام والظهر والجمعة وصلوة الظهر يعينه الى اربع حجج وقد تكلم المحقق في الاصول بدليل على خلاف ما ادعاه من الاجماع كما ستقف عليه انشاء الله تعالى ان حصول النفع في مثل هذا الامر وقوته في تركه كما كان قطعيا يكون الترك المتضمن لفوت النفع مستحقا للذم فيلزم ان يحكم العقل بوجوب الفعل لا ما اولويته نقطة لانا نقول العقل والنقل جوزا تفويت المنافع القطعية والا لكان هناك مستحق عند العقلاء والشرع اذا لا شك في ترتب المنافع على المستحبات مع الرخصة في تركها مع المنفعة التي تستلزم في تمامها مفسدة هي التي يحصل العقل والنقل تحصيلها بارتفاع المفسدة هما الموجب للحقيقة وهذا يؤيد ما قلنا من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر وقد استدل على وجوب الفعل عقلا في هذا القسم بان ترك مثل هذا الفعل يحتمل الضرر وكل ما يحتمل الضرر يجب عند العقل اتقاءه فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عندنا لا نسلم ان الترك يحتمل الضرر ان اريد بالضرر ما يشمل ذي المنفعة انا فرضنا على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت ان ترك مثل هذا الواضح للمعاذير بحيث يقطع عذره وان سلمنا الصغرى فالكبرى غير مسلم لان القدر المسلم لزومه الاحتياط عند هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر والظن به وان اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة والعقل لم يحكم بالفوات وترك بعض الواجبات والكتاب والسنة والعقل قد جوزا تفويت المنافع القطعية وفضلا عن المحتمل الثاني المحتمل الوجوب والكراهة والاحتياط في الفعل ايضا لان العقل لم يحكم بان فعل المكروه المحتمل لها كما لذيذة فلو سلم ان ترك الواجب المحتمل فيكون لعادتنا الاحتياط ادعى الى الواجب الفعل اولى وقوعه

الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما ادعيناه عليه من النجاسة بالجملة على الحكم بالطهارة واعترض عليه بحمل احاديث الاحتياط قد ادعى تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه المسائل بالمتيقن والاحتياط وبان الاثقل اذا كان مورد الاحتياط لم يتحقق الزام الزام مشقة لم يدل عليها الشرع مع وجود روايات الاحتياط وعلى تقدير التسليم يكون الاثقل لحكم العقل انتهى اقول وروايات الاحتياط ان لم تكن متواترة فهي احاديث احاد محفوفة بالقرائن ولكن لا اتباعا على ان يدعى ان الراجح لم تثبت عندي لما سيجيء الموضع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع الذي ذكر فيه في حديث اخر وغير ذلك مما سمعني انتهى وانما اكتفا وانام ويجاب عما ادعاه من الاجماع على الطهارة بما مر غير مرة من ان الاجماع انما يدل عليه شرعا وهو محل الريبة كما قال المحقق وامام الاكتفاء العقل فيعلم مما مر بعد ذكر الدليل العقلي قوله قد يستدل على وجوب الاحتياط بالدليل الذي سبق ما في تقريبه بقوله الاخذ بالاحتياط لا يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى وكون الاستدلال اليقيني هو ما ذكر بان يقال المعلوم بالاحتياط عمله الراجح ونحن نعلم بوجوب العمل بالراجح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه ما مر من ان هذا الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل ويدعو اليه ويجب يستحق تاركه الذم واللوم وفساده ظاهر والحال ان كثيرا مما يحكم العقل بحسنه لا يحكم تاركه الذم والسخط وضربه لا يحكم تاركه ذلك فان لم يكن الترك مرضيا عند العقل او الشرع وليس بحرام يترتب على فعل الكره شرعا وعقلا الا العلم بحق الذم والعقاب بالترك والغاء على الاذن في الرضا من العقل في الشرع بهما ثم اعلم ان العامل لقاعدة يستحيل

الذي سيد منا وهو الراجح عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل والشرع مرجوحا عندهما او عند احدهما والشيطان ويكون بعضها عند الاخير يرجح عنده الاولين فرب غلب عليه العقل وفعل ما هو الراجح عنده يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه الهوى وفعل ما هو الراجح عنده يستحق الذم وغيرها فالتنبيه العقلي يرجع الى فعل الراجح انتهى الا ترى جميع المرجوحات ما دام مرجوحا كما مر فهذا الدليل وهذا الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط مطلقا واما على قول المفصل فنقول ان الحكم اذا لم يكن عليه دلالة شرعية صريحة فلا يفي الاشتغال الذمة بيقين وقد انقضاه وفيما سبق وان كان هنا ان ادلة متعارضة من غير طريق الى الترجيح فيها متساقطان ويرجع الامر الى ان الدليل يخبر عدم دلالة واحد منها على شيء بل لا بد من ملاحظة عامل على حكم ما فيه رضى الله كما قد وجدنا ما يخيل العمل باحد النقيضين وان كان طريق الى الترجيح وكان هو الاحتياط انتهى نقلا ما ولو يتيسر لنا عرفت من ان دليل الاحتياط عقلا او نقلا غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه الحائط نظرا لوجود دليل على الاجمال مثلا على ان الذمة مشغولة بامور معينين في الواقع وان كان هي معلومة عند الله تعالى عينا وتفصيلا فالعمل بالاحتياط طريق عقلي لتحصيل البراءة اليقينية عن التكليف المعلوم بالاجمال وانت بكتك ما بدا لي من تنظيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لانه اشتغال الذمة مبنيا على تقدير عدم الدليل اصلا اذ على هذا التقدير يكون التمسك باصل البراءة وقوله بل لانه اشتغلها الا بما حصل الاتفاق على براءة الذمة بها وقوله اما اشتغالها بما عدا ما اشار اليه ما

مادل على التخيير واما قوله فيكون الخ فتقويته لقوله المفصل وحصول مسئلة الواقع وعينه وما اشبهها ان اشتغال الذمة بالطهارة بالغسل او فاقد هو تحصيل ما هو معين في الواقع لا يعلم الا بالسبع والثلث او غيرها ويكون تحصيل يقين البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الكفاية بهما ولا نعني عنها ان لم يفعل الامر بما يقينا انتهى تحقيقا لتحصيل البراءة اليقينية وقيل ان قول المحقق ويمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة على عدد فقال اليقين الاتيان فيما رضيه الله وان كان بلفاء روايات الاحتياط الدالة على التخيير من وروده تعرض للاحتياط كما سيجيء انفا في بحث التراجيح وروايات الدالة على الاجزاء لم يعلم انها نهى عنه حتى يصح الى استحباب الاحتياط وليس احاديث الاحتياط محتجرة فيما ذكره المقرب هناك احاديث اخرى ذكرها الشيخ في كتاب القضا من الوسائل وهي هذه قال امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وقال الصادق في حديث وايا ان تعمل بشيء من الخير الا احتياطا في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقال النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك فقلنا ما قلناه بعد الاقوال الثلثة وان بعض الافعال والتروك قد يصير واجبا التوقف الى الجميل الاخر اعني تحصيل البراءة اليقينية عليه فان سميته بالاحتياط فلا بحث اصلا ولو عرفت هذه الجملة وانا علم ان حاصل هذا السؤال والجواب ايضا معارضة ومنع ثم معارضة والمقوي لما لم يذكره ما ذكرناه من الاحاديث فجملة ادلة السائل ترجع الى معارضة ما ذكره وتقرير المعارضة ان نلاحظه ما ذكرناه هو ان الشارع رضا بالاحتياط مطلقا وعاما ومعتبرا رضا صاحبه من غير تناقض بين مطلقه ومقيده وعامه وخاصه فيجب بمقتضى امور العمل بمطلقه وعامه وموجبه عاما على الاقل شبهه

وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع التمكن من ادراك الائمة والسؤال عنهم كما ان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن من سؤالهم يتزايد العمل بالاصل في هذا الزمان من وجوه التفحص والتفتيش عن النصوص ومن تحقق انه لا وجود لها اصلا او وجودها وهو غير جائز بالاجماع وعن الرواية انفا بل لا اول من الاول ان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل بيقين البراءة الا بالتاخير حتى تذهب الحمرة

سوا

سؤال كان سبب الاشتباه عدم النص او عدم حجية ما وجد منه لاحد الامرين الاولين فلا سبيل الى الاحتياط بالعمل باحدهما واذا كان حكم الشرع فيما لا نص فيه هو العمل بالاحتياط فقد يحصل ما يعلم اجماله في المحتمل الواجب وغيره سوى النجوم وقد يحصل بالترك كما لو احتمل التحريم فلا يكون حكمه الا باحتمالي الحرمة فقضية جواز الفعل والترك كما ادعيتم لا يرد على هذا التقدير ما ذكرتم في المتن من ان ما ذكره السائل ما ثبت وجب الاحتياط فيه غير ملتفت فيه وان مع حضور الامام ما لا نص فيه للعمل بالاصل والجواب هو منع كل ذلك اما الاحاد على ان في بعض الروايات ما لو كان فيه بعض ما ذكرتم فلا يكون فيه ما يدل على وجوب الاحتياط وفيها

قوله وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل اقول قد عرفت ان دليل العقل ينهد بدوا ما ذكره المحدث عالم يبلغ اليه النص فيه انهم قالوا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي حتى يصل اليكم النهي عنه وكل ما هو على هذا والناس في سعة عالم يعلموا وغير ذلك من وجوه تفيد بان زمان الحضور والتمكن من الوصول الى حضرته وعدمه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل كما لا يخفى على من راجع الاخبار وتدبر فيها ان لم يعلم ان الحكم فيما لا نص فيه هو الاحتياط والذمة مشغولة بيقين ولكن لم يصل اليه النهي في تحصيل الحضور والسؤال وعلى تقدير تسليم وجوب التفحص والعمل بما يكون لكن لا شك عند في جميع عمر من اعصارنا والتروك فنقول بجواز العمل بالاصل في مجموع زمان الاصل الى ان يظهر المناقل عنه وهو التوقف في بعض الافعال او التروك الى تمام زمان التفحص والعمل بالظهور من التخصيص بما لا يرد دعوى الاجماع المعتبر في امثال هذه المسائل بما لها غير حضير قوله فاذا اشتغال الذمة اقول قد عرفت ان عدم اشتغال الذمة يقيني كما يرد قوله الا بالتاخير الى ان تقا الحمرة يمنع عدم

يترتب على الزنا وان دعوى عدم صحة الغسل اذا لم يقصد وجهه الراجح غير مسموعة
الا بدليل وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة والكثرة التي استدل بها على ما
ادعيته من نفي الثاني قال في القاعدة الثالثة الاصل ان النية تفعل المكلف
كالاسلام نيابة عن غيره ومجزئ النيه عن غيره للمباشرة الصبي غير المميز والمجنون اذا
حج بها الولي وقد يؤخذ من هذه الاشباه في فعل المكلف لو صور منها ان
يأخذ الامام الزكوة جهرا ومن امتنع فينبغي ان نقول عن النية يجب ان ينوي
النية عن الامام ثم وان كان الدافع المكلف اولى الفاعل القادر المختار فاما
عاجلا بالفاعل لحق سائر شرائط التكليف لا يمكن ان يفعل ويترك عن غير
قصد واما ثانيا لما اصبد ذكره في الما اعتبر النية في العبادات ضم القربة فيها
النية هو هذا القصد تقربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص
اخر فتكون النية فعلا للمكلف هو الامر المتلوع به فيكون الاصل في الراجح
الشامل للمقطع والصبي والمجنون وعليا مكلفين ونيتهما الولي المكلف
كنيته بدوجعل فاعلا في فعل الذي كلف به وهو الحج بها من النية وقوله
لها قولي الحج لا سلام مثلا ليس بنية لها واما لها صوت تميز لصورة النية
لسانها ينزل خارجة منزلة وجعل الجملة الفاعل في الحقيقة هو الولي وهو الثاني
لفعل وشرائع قبل في ثم وفي هذه الصورة ايضا خارجة عن الاصل لما ان المكلف
المقهور الدافع للزكوة فان منا بحيث ان تقع عنه المقصلة لاصل القهر او كان
بحيث لم يتقرب بجعل الى الله فليس وفيه عبادة واما الزكوة من حيث هي عبادة
وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى عنه مستلزم لان يكون الدفع عبادة محتاجة
الى النية حتى قيل انها لا يجوز ان تصدر عن النسه فنية الامام وهو تقبل الدفع
عملي تقديره او اقتربه تقربا الى الله تعالى فهذا ان تم فهذا المقصود والحاصل

ان الزكوة

ان الزكوة لما حيث ثبتا الاول كون دفعها عبادة يقصد بها التقرب والثاني
كونها دينا لادائم الا ما وعلى الاول مشروط بالنية وسيتم ان نقوى عدمها واما
الثاني فظاهر لعمل على انه دين في الذمة عبادة حتى يحتاج الى النية بل العالم
يقصد التقريم يكن عبادة ولما وصل المال الى الفقير لم يجب الدفع اليه
فاتضح ان كون هذه الصورة ايضا خارجة عن هذا الاصل لا يحتاج الى عمل
ثم ذكر صورة اخرى فراجع حتى يظهر لها ايضا الثالث قال في القاعدة
الثالثة عشرة اليقين لا يرفع الا اليقين وهل استصحاب ما استيقن ثم قال
ومن هذا ما لو توضأ وشك في نجاسة ثوبه وقد تيقن طهارته ولو وقع عنده
شك في بلوغه كر بنى على الاصل عدم بلوغه قلت قد يقال يعلم
منه ما في هذا التفريع الرابع قال وقد يتعارض الاصلان الى ان قال
نقل المحقق الاردبيلي قال الشهيد الثاني في مسيده ومنها لو وجد في ثوبه
قارورة نقاخ الاصلين اذا ادرك الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك
هل رفع امامه قبل ركوعه او بعده والمذهب كما يعتقده لبنا ان الركعة
لان الاصل عدم الادراك وهو انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع فظهر
ان المدرك الاصل وهذا الاستصحاب الثامن والسابع والسابع
قال ثم بعد ما نقل التفريع من قوله ولو قد يتعارض الاصلان الى قوله وكذلك
في بقاء العبد الغائب مجتهد فيه اثرا كما ويجيء عتقه في الكفارة وولاء
الامع ترجيح البناء على اصل البراءة وكما مثلا في الراهن والمرتهن يختلفان
العصير عند الراهن وبعده لادارة المرتهن حنث البيع المشروط فيه الاصل
صحة البيع والاصل عدم العنب الصبيب لكن الاولى الدعوى لتاييده بالظاهر وهو
العنب فلو كان البيع عصيرا كما قال واختلف المتبايعان والمشتري في تغيير

البيع وهو بما يحتمل تغيره والاصل عدم التغير وعدم البيع والاصل عدم
المشتري لعيب في الصفة التي وصوليها الآن فان حاصل دعوى البائع في الاثر
علم على هذه الصفة وبيانه هذا باصالة قدم وجوب الثمن على المشتري الا
بما يرفع علمه ويقوي ان كان دعوى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الزنة
لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعيه المشتري حدوثه واما
لو ادعى المشتري استناد العيب على صفة كحال الرطوبة في الرمان والصفة وهو
معفو عنه الان وامكن البائع استناد العيب اليها فانه يترجح قول البائع لاصالة
عدم تلك الصفة عند قال الشهيد الثاني وهيئة وفي هذا الاصل في البيع
اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة او الشاعرة التي وضع عليها البيع
بالذات وحكم المسلم بالذات اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البيع شرعا لنقل
الاملاك من المتبايعين الى الاخر وبناء فعل المسلم فيما يحتمل ان يسلم على
الصحة وذلك لانا نافي تقصد دليل خارجي كوضع الخيار في البيع وفي هذا يرجع
نقصد صحيحا رجع وفرض مبطل الفعل المسلم اولى ان كان مراده الاصل
في فعله الاصل صحة البيع الشاعرة بنا على ان من تصرفات المسلم وبناء فعله
على الصحة فنقول الذي يدل عليه الدليل هو ان المسلم اذا فعل فعلا يمكن ان
يكون لوجه صحيح عند الشرع وان يكون على خلاف الشرع فالادب ان نحمله
على الاول مثلا اذا دخل العالم على الظالم فيمكن ان يكون دخوله لاجل تحصيل
العينا من دون ان يكون للتحليس معوان من دون ولو بعد حين فنحمل على الاول
ونكذب سمعنا وبصرنا ما يضاد فيه سبيلا واما ان الافعال التي يشترط فيها
العلم الالتفات ويحتمل صدوره جهلا او غفلا فلا نريد حملها على انها صدرت
من العلم والذكر لان الجهل والغفلة امور عدمية لا بد لها من دليل لما تقرر ان الاصل

دليله وان كان مراده ان البيع اذا وقع صحيحا ثم شك في رفع ما يخل بالاصل
بقاء الصحة فيرجع الى الاستصحاب فانا نقول ان المثال ليس منه واما قوله ان الاصل
عدم القبض الصحيح فان اراد ان القاعدة كذا فلا به من بيانه وان اراد ان
الراجح كذا فالمسلم هو ان عدم القبض لحدوث القبض حادثا فالمعلوم
واما بعد وجود القبض فكون عدم الصحيح منه امرا دون عدم الفاسد لا
يظهر له اصل يوافق ان الاصل في طرفيهم وعدم القبض الفاسد لا الامر
صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتري بصفة المبيع فالاصل فيه ايضا
الراجح ان عدم الاستصحاب سبوقة بالجهل البسيط قطعا الامر بحيث ظنته
بالعلم الثامن قال وقد يتعارض الاصل الظني فقد يرجح احدهما كما
وصوره كثيرة كعساكر الحمام ورجح الاصحاب فيها الظن الغالب ثم ذكر
صورة اخرى اقول الاصل المعارض للظن قد يكون بحيث لا يستحق ان يذكر
الا رجع غيره فلا بد في كل موضع ان يتامل ويجعل على ما هو الظاهر من
التاسع قال وإذا الاصل في اللفظ الحمل على الحقيقة الواضحة فالمجاز
المشترك على دليل اقول المراد بالاصل هنا ظاهر العاشر قال الاصل في الكلام
الحقيقة اقول هذا اعم كما تقدم الحادي عشر قال الاصل براءة الذمة
وفروعه كثيرة منها لو ادعى الغاصب تلف المغصوب وكذبه المالك فالقول
قول الغاصب على اولى اللفظ لانه لا يعرف الا عنه بدليله الثاني عشر منها
العفو عن الاشقاص كالاشاص في الاشخاص الا ما دل عليه الشرع في السراية الى
والعفو عن بعض الشقص للشقة على المحتمل وعن بعض القصاص في
النفس على ما يجيء وذكر عنه ذلك ايضا ان الاصل هنا معه الظاهر الراجح
لان ضبط الكلام على عدم السراية الثاني عشر قال الاصل عدم التحمل
الا ما ثبت عن غيره مما يأتي ذكره الا في مواضع تحمل الولي عن الصبي فيقتضا

ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هي التي يقيد ويعنيها من يقول الاصل
بل الخمسة ان مرجع الاستصحاب الى اصالة عدم تجدد الرافع والغاية كما
سيظهر انشاء الله تعالى قوله السادس استصحاب اي هذا الاصل هو العمدة
والسند لما يثبت به من الاحكام العرفية النظرية اكثر مما يثبت بالكتاب
فلا بد مقدمة ثم اشرع في شرح ما افاده المقدمة الاولى الظان كل
عاقل اذا تتبع وجد انه يجد في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده والراجح
السابق ادرج عنده من عدم وان كان لم يحتمل الامرين حين الرجحة في
بادي النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ الممكن الموجود الذي من شانه دوامه
بدوام علته التامة وزوالها بزوالها في زمان يكون من المحتمل عنده ان تحدث
علة الزوال وهي عروض جزء من اجزاء العلة التامة وبعدم الممكن ان لا يحدث
وبين بقاء وجود معلوله فيرجح الوجود مع ملاحظة تحققه السابق وان
كان هو والعدم متساويين في نظره مع ملاحظة تساوي حدوث علة
العدم وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا اولا ومشكوكا فيرجع قطع
النظر عن اليقين السابق ثانيا وملظونا بعد ملاحظة اليقين ثالثا او
يجوز العاقل ان يدعي انه تستمر وجود قرينة راها على ساحل بحيث كان احتمال
خلوها به وبقائها متساويين الى عدمها عنده كذبة وجود قرينة اخرى
الى عدمها عنده مع تساوي احتمالي بقائها وعدمها كيف هو قد يسامح
بقصد التجارة الى الاولى دون الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لا بد له
من موجب كان وجود كل معلول يدل على وجود علته اجمالا وليست هي اليقين
المتقدم بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا يدوم ويشبه ان يكون بحيث
كون الاغلب في افراده الممكن القادر ان تستمر وجوده بعد التحقق فيكون بحيث

ووجود هذا الممكن الخاص للتحاق بالاعم الاغلب بهذا اذا لم يكن دجال الدوام
من بدل بعادته او امارة اخرى والا فيقوى بحسب ذلك الامارة والعادة وش
على الوجود حال العدم اذا لم يكن يقينا مع ان استمرار العدم الازلي الممكن
الحادث الى قوتان تم علة التام يقينيا ايضا وقال ثم ان الاستصحاب
بنفسه كونه دليلا على الحكم الباقي بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم المتقدم
في مسئلة الاستصحاب من وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان محققا على حالة
وهو يدل من حيث الاجمال على دليل موجب لذلك الظن ثم اقول لهذا الكلام
غير لجال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا اذا علمنا
وجود شيء في زمان او على حالة لعلة تامة الزجيب الحاصل من كلما تصورنا
عدم هو لها لدرباشر الشرائط المقررة وتقوم الجمعة وجد العقد وجدت
الزوجية والدليل على ان الزوجية تحصل بعد العقد الصحيح هو السنة مثلا
فالحكم بان هذا زوج لهذه صادق في يوم الجمعة وعلة تقدير الغفير
بهذه القيود المذكورة مثلا متى صدر العقد تحققت العلة التامة ثم ان الزوجية قد
لزوجته في يوم السبت مثلا ولم يعارضه ما يوجب الشك وقد دلت السنة على ان هذه
العلة التامة مزيلة فلو دل خبر على ان هذه اللفظة ما يزيلها لحصل الشك
في دوال تلك العلة لاجل الشك في ان عدم هذه اللفظة هل هو من اجزاء
علة بثوت تلك العلة تامة لم تقبل تلك العلة قط ثابتة في يوم الجمعة قطعا
لتحقق علتها وان كان من اجزائها علم تلك اللفظة زالها معدومة كما هو
المفروض في يوم السبت لجواز ان ثبوتها كانت ثابتة بما ثابت يوم الجمعة
لكنا نظن بثوتها بثوت علتها فيرد ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذي
نجده من انفسنا لا بد له من موجب في غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق

لم يعلم الدوام الا غلب في ما انتفى الدليل على كون هذه العلة مثلا من افراد ما يدوم
في الاغلب لم يصر هنا ان الاحتمال كون يوم الجمعة مثلا شرطا او كون هذه
اللفظة مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مستندا الى عدم علته التامة
فيحتمل ان يكون مع العقد امور تقع في يوم السبت فيحتمل ان يكون كذلك
فهنا ان الاحتمال ان لتعارضهما لا يعارضهما غلبة الظن الحاصل للغفير فهو
حكم يوم السبت بعينه الزوجية فان سئل عن العلة قال كان النبي حكم
بتحققها بعد تحقق العقد والشيء يبقى على ما كان عليه ويعلم ما بعدهما
والبقاء عندي ظني لم يرتفع باحتمال ان يكون جزء من العلة مفقودا
كل ما حصل لي من يجب علي الافتاء مقتضاه قال اخرنا تغير احد اوصاف
بالنجاسة فقول هو نجس كان النبي قال مثلا كل ما طاهر الا ان يتغير
احد اوصافه بالنجاسة فينجس بفقدان الموصوف بالنجاسة تغير نفس الامر
بثوتها لك كذا نقصد بقيدنا بان هذا لك المخبر مع قطع النظر عن زمان و
حال مثلا ونقصد بقيدنا مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت بواحد منهما
والافتاء الواجب الغفير بان الحكم كذا هو الاول من نظره وما نقصد بقيد
الغفير مع قطع النظر عن الزمان والحال وغيرهما فهو يقصد بقيد نقل الذي
ويلزم هذا التقييد التصديق بالنجاسة في الزمان الاول والحال الاولى الا
نهاية الامر هو خلو الزمان والحال الاولين واما تصديقه بوجودها و
ثبوتها لك في الزمان او الحال الثانيين فنقول في هذه المرتبة بوجود
وثبوت الغير مع احتمالنا لعدمه وكونها في هذا الزمان وعلى هذا الحال
ايضا وعلته هو الاستصحاب لما مضى ان الغالب على الظن هو ان الخبر الذي
وجدت وثبتت الاوصاف علتها ولخبر كاجلها التي هو بها موجود بعد زوال

التغير وكذا علتها ومقتضى هذا الظن وجدان عدم دخل التغير في بقاء
العلة وان النبي لو قصد الدوام لم يكن الحكم الباقي ثابتا بدليل الذي
ثبت به اولا ومن الاستصحاب الصحيح كان يفتي الغفير بالحكم الاول ولم
الافتاء الا مع القطع بعدم دلالة الدليل او الظن بها فاذا عرفت هذا فاعلم
الكلام في كلام مرتين فانه في اول كلامه رصد بناء دليل الحكم الباقي وعلله
في اخره على ان المعلول الموجود دليل على ان علته كذلك لان النبي حكم
الظن الحاصل الجتهد بقي الحكم على ما كان عليه دليل ثم قال والكلام
واجوه تحقيق ظهور ان حقيقة الامر قال المحقق اذا ثبت حكم وقت مع
وقت ولم يقم دليل على ان ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان عليه
الحكم بوقوع الوقت الثاني الذي لا دلالة يفتقر فيه الى الدلالة على الجديد
ان الحكم ببقائه على ما كان يفتقر الى دليل على انفيه وهو المختار وقال المرتضى رحمه
يحكم بثبوت الامر به الا لدلالة مثل ذلك الحكم اذا دخل في الصلوة فقد
اجمعوا على انه مخير فيها فاذا رأى الحاني ان اثنا الصلوة صلى اربعا على انها
استصحابا للحال الاول لم يستأنف الصلوة بالاجماع فمن قال بالاستصحاب
قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني لنا وجوه الاول انا نقطع بان الحكم الاول
ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح دافعا لما يقتضي الحكم بثبوته فالثاني
اما ان مقتضى الحكم الاول فلا نا نتكلم على هذا التقدير واما ان الحكم
لا يصلح دافعا فلان العارض اما صوارتفاع الحكم ما يوجب ذلك الحكم
لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال العدم فيكون كل منهما مدفوعا بمثله
فيثبت الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا بد من تطبيق المثال على الدليل
ليتضح المراد فنقول المراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب على الظن وهو الحكم

لنصب في الصلوة وهو الحكم عليه كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه
اعني اذا عارضه ما المخ ويجب على المكلف والمقتضى لفتور ان الاذهان اي
التصديق في نفي النسبة الحكمية ثم من الواقع مع قطع النظر عن هذا الوقت
وذلك الحال هو الاذعان بالجهة المجمع عليه والمقتضى لاذعانه عند عدم ذلك
الحال هو ذلك مع ان ملاحظة ان المجمع عليه اما المخ مطلقا او عند عدم الرؤية
التقدير بين يجب المخ في هذا الحال وعند روية اما الاجماع محقق لم يرتفع
ولكن لا نزاع على صيرورة المخ مطلقا لو هذا المخ عند عدم رؤيته اما كل
منهما محتمل لرؤية ان اصل العارض واحتمال كونه مقيدا للمجمع عليه شيء يرتفع به
الحكم وهو وجوب المخ بها رضاحتمال العدم كونه مقيدا ويرد عليه ان التقرير
لا دل ان يوجب المخ في الحال الاول ليس بفضل الاجماع بل مع الملاحظة
المذكورة وهو لا يثبت عند دوبة اما الان عند دوبته يعرض ان الشك
في وجود المقتضى وعدم فلا بد من ضم امر اخر وهو ان وجوب المخ عند عدم
الرؤية لما كان ثابتا نظنيا يحصل لنا الظن بوجوده في الحال الثاني الحاصل
بالاعم الاغلب وهذا الظن يدل على ان الراجح كون الاجماع على وجوب المخ
مطلقا عليه فيتعاد ان اراد بالحكم وجوب المخ كان المراد بثبوته هو ثبوت
الوجوب المكلف المخ ولا شك ان الاجماع ليس على هذا الذي الثبوت بهذا المعنى
عن العلم مع انا لو فرضنا ذلك على الحال فنقول ثبت وجوب المخ
في الحال الاول بالمقتضى وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع في الحال الثاني
لان تكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن سقاما كان علم وجوه
ويرد عليه ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع اما محتملا لان كل يكون على وجوب
المخ مقيدا بعدم الرؤية ولا يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الرؤية بشرائط هذا

الاجماع

الاجماع على تقدير القطع بوجوده ليس مقتضيا لثبوت الوجوب في حال الرؤية
فضلا عن الظن فليس ما يظن بيقائه هو المقتضى فالظن على هذا التقدير
ايضا ان يتوان يوجب الحكم قد علم تحققه في الواقع بالاجماع والحال ان المظنون
بقاؤه قد علم بوجوده كان المظنون تحقق وجوب المخ في الحال الثاني
والاتم فلان يكون المقتضى للبقاء معتبرا بالحال الاول والحاصل
انه لا بد ان يكون الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان
الاول والحالة الاولى فلان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفي
تلك الحالة ايضا حتى يكون الدليل فرضا تحققه فيما بعد كان الدليل
على تحققه في متن الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة او غيرهما
المقدمة الثانية في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على ما ظهر لنا فان كان
موافقا للفتوى فنعم المطلوب والا فكل ميسر لما خلق له فاقول ما علم وجوده في
عصر او لغيره بالقضاء او انتفاء علم في زمان خاص او على الاطلاق بحيث
يكون الزمان والحالة المذكورة خارجا عن الوجود فمثل هذا لا يجري فيه الاستصحاب
في الزمان الاخر والحالة الاخرى اذ كنا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني
والحالة الثانية اللتين يحتاج الى الاستصحاب فيهما ومن هذا القسم في عدم
الاحتياج الى الاستصحاب وان امكن اجراؤه فيه ايضا ما لو علمنا وجوب الخمس
في معين واشياء مضبوطة علينا فنريد علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال
بالقطع او الظن بوجود ذلك الشيء او تلك الاشياء وان دل دليل على جواز
التعويل على الظن كما يجوز الاكتفاء بالشك فانه وجود لان تحصيل اليقين
بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين بالاشتغال الذمة سواء علمنا
بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان على ما كان او لم نقل بتقيد صور

منها ان يعلم من دليل وجود شيء في زمان او على حالة مع احتمال ان لا يدوم
ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة وان يدوم مع الانقضاء التغير
مع احتمال ان يكون له مزيل وغاية في الواقع وان لا يكون وعلى التقدير
الاول قد يعلم وجود مما يحتمل ان يكون له غاية ومزيلا وقد يشك فيه
منها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية او الى حدوث مزيل او يعلم متى
هو ربما هو هل حدث المزيل ام لا ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية
معلومة او الى حدوث مزيل معلوم ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدث
المزيل ام لا ومنها اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم انه ثابت
دائما او في بعض الاوقات الى غاية او حدوث امر ثم وجد شيء ولم يعلم
هل هو غاية ومزيل ام لا وهل يبقى عليه الغاية والمزيل ام لا وجميع هذه
الصور مشتركة في حصول ركن البقاء بعد ملاحظة الوجود المتقدم فيكون
لنا مؤيدا على اثبات الظن باثبات الحكم بتوسط بقاء الزمان الثاني وان حال
اشياء يجيء ايضا من دليل عقلا او نقلا كما سيظهر انشاء الله في المقدمة الثالثة
ولكن لها مشتركة في ان الشك لو نزع علم وعدم في الزمان الثاني الذي
عرض فيه او عند الحال التي نزع وعدم عندها كنا قاطعين بالبقاء
لان عدم العروض انما يكون عند انقطاع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم
يوجد مع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لما سوى ان ارتفاع
المعلول انما هو بانتفاء علته التامة ونقدانها هو بعدمها وتفاوت الصور
في ان احدها تقتضي الوجود في قطعة قصيرة من الزمان بحيث لا يبقى على الوجود
فيها الزمن يسير الاخر تقتضي الوجود في قطعة طويلة يبقى على الوجود فيها
الزمن كثير ايضا مثل الاختلاف في تحقق الشك لو لم يعرض الثاني كما

حال

صناك شيء موجب لليقين بخلاف الاول فالدليل مثل الذي مثل الاول ان لو كان
في كل من هذين الشقين محتملا لان يراد منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة
الصغيرة والكبيرة وان يراد منه عدم الدوام الى ان تحاصل الوجود بعض
القطعتين وكذا كلاهما مشتركة فان من عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين
بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شيء والشك في
ايهم بعد بين الصورتين فرق ما ولكن لا يجعل بعض الصور مما نقض فيه اليقين
باليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم الى وجود مزيل ولكن كان
في صدق المزيل على شيء حين علمنا وقطعنا باستمرار الحكم بعدم وجود
ما نعلم او نشك انه المزيل بعد ثم حصل لنا اليقين بوجود ما شك
كونه مزيلا فالشك في انه يحصل لنا الآن من هذا اليقين الذي حصل
الاخير من عدم حدوث الشك الشك في وجود الحكم بعده ولو فرضنا
حصول اليقين بكون الشك مزيلا واليقين بوجوده ايضا كان الكلام بحاله
المعلوم انه اليقين بعدم الحكم في هذه الصورة وان كان اليقين بالشك
لا باليقين كما انه لو علمنا باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم شككنا
في وجوده فحصل لنا الشك في وجود الحكم المعلوم الحيثية عند ما يتحقق
الشك الصدق علينا ذلك القول فهو او في الفرق فلا بد من بيان المقدمة
الثالثة في نقلها انا اوده استدل الكل وسعيد العضر شرح ان
هو غاية ما يحصل اليه ايدي الا فكار فان سنح لي بعض الشيء في الكلام
فالمهم هو فكري الفاتر وطرقي القاصر فلا بد لي من ان اذكره بعد اولي
وكرة بعد اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض فاتحمل الجواب وقد يكثر
والسلام قد يتبدو ان تمامه من جملة ما ورد في الخبر كون الامر بين الامرين

والاخرون الى وجوب شيء اخر دونه وظهر بما بيناه الوجه في الصورتين
ان ترك ذينك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فكم يظهر وجوب
الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بالظاهر لا كتفاء بواحد منهما سواء
اشتركا في امر وراء ما بيناه بالكلية وملاك الحكم الى الغاية هنا مجمل القول
في هذا المقام وعليك بالتدبر في حضوصيات الموارد واستنباط الحكم
عن هذا الاصل وعاية جميع ما يجب وعاية عند تعارض المعارضة
والله الهادي الى سواء الطريق اقول في كلام قدس سره مواضع للنظر
والخصوص لا بأس بالاشارة اليها الاول قوله فعند الشك يجب وحدوث
تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف الى اخر الدليل لا يراد عليه اذ لا مانع
هذا الدليل جار فيهما اذا ثبت تحقق حكم في اوان مع الشك في تحقق
بعدا نقضنا ذلك لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي ارجع والقوم
الاستصحاب بيانه انا نعلم في الصورة التي فرضناها تحقق الحكم في قطعة
من الزمان ونشك ايضا حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث
الغاية منه وعدم حدوثها متساويين عندنا ذلك يخرج بتحقق الحكم
في زمان لا يمكن تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع في تحققه في
زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لما نعلم من لزوم علة
الوجود وعدمه وكما ان في صورة الشك في الصورة الاولى يكون الدليل
محتملا لان يراد منه وجوب الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم
فيه وان يراد منه عدم وجوده يشترك حال الدليل في الصورة التي
فرضناها وعلى هذا نقول لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن
بالامتثال والخروج عن العهدة فلو امتثل لحصل القطع بذلك في زمان

السلا

الشك ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف
وان كان الواقع عدم فقد فعلنا ما فعلنا في زمان القطع عن العهدة
وثانيا بان يحصل القطع او الظن بالامتثال اذا يلزم مع قطع او ظن بعدم
التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا ولو تمسك بان الشك
انما هو في اول النظر وما مع ملاحظة اليقين السابق فالحاصل هو الظن
بيقاء التكليف فيكون المرجع هو ما قاله المقدم ونحن كما نظائم بالدليل
التحويل على مثل هذا الظن نظائم به قدس سره ايضا والظاهر بناء كلامه
ره على ان اليقين يشغل الذمة اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن
بالبراءة ولا اقل من الظن ولكن ما يقين شغل الذمة بعد عروض
الشك في البراءة مشكوك فيه ايضا وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا
الثاني قد ذكرنا ان اليقين يحكم في زمان ليس ما يجب حصوله في
زمان اخر لولا عروض شك وهو ظاهر اقول اليقين يوجب اليقين وفي
يدل على وجوب جميع ما يتوقف عليه ذلك اليقين فلولا عروض الشك في
انقضاء جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده ولو جوبه على
التمام وقد اشرنا الى ما قلناه في المقدمة الثانية ايضا الثالث قوله
اذ الدليل الاول قد عرفت ان الدليل جار فيها هو ادون من هذا الوجه
قوله لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة قد مر ان مبنى
الدليل العقلي على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة يوجب
اليقين بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشترك في اليقين بالاشتغال
والشك في البراءة نعم سبب الشك في بعض الصور هو الشك في
حصل غالبا او منزل المرة او في البعض بعد القطع بان لدليل هو كون

يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال الحكم والاخوان يثبت
باستصحاب الحال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت بخاستر ثوب طاهر
ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا شيء لاقى البول وكل ملاقي
البول يخبس فهذا الحكم الشرعي الجاستر وثبوته باستصحاب الحال هو ملاقاة
البول فقد علم من خارج ضرورة او اجماعا ان غير ذلك بانه لا يزيل الملاقاة
بزوال الملاقات فقط ومثال الثاني ما نحن بصدده فانه ثبت في وجوب
الاجتناب عن الاناء المخصوص باجتنابه الذي شيء يعلم وقوع الجاستر فيه
وكل شيء كان يجب الاجتناب عنه ولم يعلم بدليل من خارج ان زوال
ذلك الوصف الذي يحصل باجتنابه زوال المعلوم متعينة لا دخل له
في زوال الحكم وعلى هذا نقول في الشق الثاني من القسم الاول ظاهر فيتمسك
التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثاني فقد ذكر انه يتمسك به ايضا
فان قلت بعد ما علم في القسم الاول والثاني زوال الحكم بزوال الوصف
فاي حاجة الى التمسك بالاستصحاب على ما في فائدة فيما ورد في الاجتناب
بان اليقين لا ينقض الا بيقين قلت القسم الاول على وجهين لعدم
ان يثبت ان الحكم مثل الجاستر بعد ملاقاة البول جاستر حاصل لم
يرد عليها المتأمل الوجه المعتبر في الشرع ومن فائدة ان عند حصول
الشك بوجود ما ذكر من الاحكام زوال الجاستر والاخوان يعلم بثبوت الحكم
في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه باق دائما او في بعض
الاوقات او في غاية معينة هذا وقد ذكرنا ان اذا ثبت الحكم
في الجملة فينبغي الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذي ذكرناه
ان اثبات مثل هذا الحكم الجزئي بوسكل مع انضمام ان في القسم الثاني

لم يبلغ مبلغه في القسم الاول كان اليقين لا ينقض بالشك قلنا لو لا ان ظن
ان يكون اليقين حاصلا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في تلك
صورة ما شك فيه ازالة لوضوء عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة
بل باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم لا الشك كما مر تصريرا وتوضيحا
ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين بدليل ما في الاصول
ايضا قوله حال الشرع قد مر ان الغزالي قال بحجية استصحاب الحال
لا يقال يجب استصحاب الاجماع في محل الخلاف وهو ممنوع لقد دقق النظر قال
قدس سره في تبصرة قال الغزالي استصحب ابن اقرب بانه لم يبق دليلا في المسئلة
بل قال انا نافي ولا دليل على النافي ضرورة بيان وجوب الدليل على
النافي وان نطق اقامة دليل فقد لحظ افانا نقول انما يستدام الحكم
الذي دل الدليل على دوامه وهو هنا كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه
فلعله دل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل الوجود
على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك متمسكا بالهوى فيجب
اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام
الصلوة عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا لحال الوجود
كان المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب
الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد مشروطا
بعدم الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد
قلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة
جامعة فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فنوع آخر وهذا كما
ان العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يستقيم ذلك

مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فاشبه
الاجماع عند الوجود وهذا الدليل مقتوه وهو ان كل دليل يضاده نفس
الخلاف فلا يمكن استصحاب مع الخلاف فالاجماع يضاده نفس الخلاف
اذ الاجماع مع الخلاف يخالف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف
لا يضاده فان المخالف مقر بان العموم يقيننا ولم يصيغة محل الخلاف
فان قوله عليه السلام لم يزل يصيب شامل بصيغته صوم رمضان
مع خلاف المحكوم فيه نقول اسلم شمول الصيغة لكن لم قصد بدليل
مفيد الدليل وهنا المخالف لم يسلم شمول الاجماع محل الخلاف
لاستحالة الاجماع مع الخلاف ولا استحيل شمول الصيغة مع الدليل
فهذه دقيقة محل التنبه لها قال فان قيل الاجماع محكم الخلاف فكيف
يرتفع بالخلاف قلنا الجواب بان هذا الخلاف غير محكم بالاجماع وان لم تكن
الحالة خارقة للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حال العدم كما على
حالة الوجود فمن ادعى الوجود دليلا على الدوام ومفيد الدليل لا يرفع دليل صحة
الشرع دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لا ان نقول
ليس لك الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا
عند العلم فان كان قضا فبينه لنتظر هل يثبتها واحال الوجود هام
لا يثبتها بيكون اعلى من يقول الاصل ان ما ثبت دام الى وجود قاطع
فلا يحتاج الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما ان ثبت
صوت زيد او بناء دار كان دوامه نفسه لا بسبب آخر فنقول هذا وهم فان
قال كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب فيه دليل سوى
دليل الثبوت ولو لا دليل العادة على ان الميت لا يحيى والدار لا يبقى

بعد البناء الا بهدم او طول الزمان لما رفنا دوام وجوده طول الزمان عن
وقوعه لا بعينه ولا بوصف الدوام بدليل العادة على دوام هذه الاحوال
فانا لا نقضي بدوامها فكذا خبر الشرع عن دوام الصلوة مع عدم الماء
ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيقتصر دوامها الى دليل آخر فان قيل
ان اردت بدليل الدوام علته فقد قلنا انها هي علة الثبوت بعينها ولكن
اردت به ما يوجب العلم فان الفقيه بالحكم لا يعرف ان الدليل دل على الثبوت
فلم فان الشافي والحالة الثانية مضمونة فاذن كيف جعلها الفقيه
دالة على الثبوت فيهما اذ لو كان كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل
يعرف الفقيه بعد حصول الظن لدوام بقاء يعلم ان المراد بالكتاب
او السنة هو الدوام فلا يعدو من كون الدليل مطلقا مقيدا بالدوام
وعدمه محتملا في اول النظر لهما ولما ان ظن الوجود في الثاني الحال
لا بد له من موجب فنحن نقول به وما انه هو العادة او غيره فلا
يهمنا الان دعونا هما ان حصول الظن بالبقاء بعد القطع بالوجود
وان لم نقطع بدوامه وعدم دوامه امر وجداني لا يقبل المنع عاما
يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود وحينئذ
نقول به ثم انا اذا قابلنا قولين للغزالي احدهما في قوله بحجية استصحاب
الحال وعدم حجيته استصحاب حال الاجماع وقضيت هذا الجمع ان نعني
بقوله الثاني انما هو اصول المتكلمين لا استصحاب الحال كقوله فانا
نقول انما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه وكقوله فان
كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب فيه دليل سوى دليل
الثبوت اللهم الا ان يجمع بين قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس

وهو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت وحال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال الدليل
الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة واثبته
اخرى واختاره صاحبنا ونسب اختياره الى الشيخ المفيد ويقرب سحيق وانكره المرتضى والاكثر

مبنيا على ما جعله الفقيه دليلا من حصول الظن بدوامه مبنيا على كلا الدرجات
عليها كما سيظهر انشاء الله وقد بان بذلك على حجية استصحاب في محل
الخلاف وبان بذلك عدم ورود ادلة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم
او ظن وجود المدلول في الزمان الثاني او الحالة الثانية لما جعل موجبا
لهذا الظن لكان على الدليل على البداءة الدوام ممكنا ولا يمكن ليس كذلك
لانه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون الخلاف في محل الاجماع مرتفعا
اليس قد دل الاجماع بنفسه على ان الخلاف لا اجماع مع الخلاف في محل
العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده ويكون وجه قوله
فلا بد من سبب آخر على من ادعى ان علة الدوام هو وجود تحقق الشيء في
وان الادعاء لا يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر
كذلك فانا لا ندعي الظن بالبقاء لا بد لنا من امور اخر ايضا كما عرفتها
او غيرها قوله هو التمسك بثبوت ما ثبت اقول هذا التفسير هو الذي
لا بد من مساعدته لان الاستصحاب اما هو تمسك بثبوت وليس هو التمسك
او الاثبات وما شاكلها وان الامر هين وكان ممن لم يذكر الحال الوقتي
بالوقت كما مر من شرح عن وكما قال شيخنا البهائي قدس سره حيث قال
هو اثبات الحكم في الزمان الثاني بقولنا على ثبوته في الزمان الاول
نظرا الى ان تغير الحال وتغير الوقت قيدا زمانا او ذكر الوقت تمثيلا او
هذا هو الظاهر وتقريره عن البحث شارح الخ انما هو وضع من تغيير غيره
قال فحينئذ فاستصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن زواله
وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اعترفت في صحة الاستدلال به
لانه قد ظن البقاء وعدمه العدم افادة اياه فالزم المحققين كالمرتضى

حجة المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن طريان المزيل له فانه يحصل الظن ببقائه وبا يثبت الاجماع على العمل به في بعض المسائل فنذكره حجة ومثالا نبني عليها حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس منها ما نحن فيه كما ستطلع عليه

والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا وقت عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت نفيها اصليا كما بقاء ما نفي بالاصل كما في المختلفتين كمن نضا بالكر الزكوة واجتنبه عليه والاصل بقاؤه على حكم شرعي مثل ما لو اشتغلت ذمة الخارج من غير السبيلين اذا كان قبل خروج الخارج متطهرا فالاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه لنا ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طريان معارض يزيله فانه يظن بقاؤه وهذا امر بديهي ولو لا حصول هذا الظن لما ساغ للعاقل ارسال درهم من فاقة ولا الاشتغال بما يستدعي زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودائع والهدايا من بلد الى بلد بعيد ولا التوكل والتزوج ولو لا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت الظن فهو متبع شرعا قوله حجة المثبتين اولا لقد احسن في التأدية عن حجة المثبت ومن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما ادعى في دعوى الظن والتعرض على عدم اعتباره ثانيا والمسائل التي ذكروها ثالثا قال المحقق في الوجه الثالث الفقهاء ما استصحب الحال في كثير من المسائل فانه للعمل هناك موجب في موضع الحالة فاثبت العمل بها اما الاول فلكون تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على تيقنه وكذا بالعكس ومن تيقن طهارة ثوبه وشك في حال يبني على ذلك حتى يعلم خلافها وكذا شهادة بني على بقاء ما حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء النكاح ولم يقسم امواله وغير ذلك من المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال الصورة وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب انتهى لا شك ان هذه المسائل وامثالها مما لا خلاف فيه قديما وحديثا

البقية

البينتين السابق ولكنه يجري هنا ايضا لكون الاستصحاب مظهرا وذبما كان لهم دليل آخر لهم على الرفع وذلك البحث في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على الفتوى بها وان الظن حاصل بقيا ما تقدما عند تيقن الاول هذا لو كان موجب الحكم كان موجبا ايمانا وجلا وبقي ان الاستصحاب الوثبت اعتباره في بعض المسائل لثبت في الكل لما من لزوم خرق الاجماع المركب قائل بالفصل وذكر الظان العامة كالدليل لهم في اثبات تلك المسائل الا استصحاب فما هذا يصح لبعض اهل الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فنقول بنا على الاحاديث وسيجئ انشاء الله ما يدل على اعتبار هذا البينة ولكنا لا ندل على ثبات ذلك البناء على حصول الظن بالبقاء من اليقين بالوجود اللهم الا ان يضرب عن الذكر بل ندل على ان الشك في الوجود لا يرفع اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبقى اليقين السابق بالطريق الاولى والاحرى وذلك لان كل واحد من الاستصحاب التي يشتمل عليها الحكم به لا بد من يقين سابق فيها وبينبغي التنبيه على امور من قال بحجية البقاء الظني في الاحكام الشرعية اولا يجوز من نفي الاتباع ظنا ان يتتبع الكتاب والاخبار المتوفرة فيجد فيها من بعد الظهور وضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل عدم الحجية الا ما دل القاطع على جواز العمل به فيها ما ذكره مرة في نبذ وهو انه لو لم يحصل العمل الظني لم يتيسر الترجيح على الاخبار وهو يدل على البطلان اولا لان مراده بالوجوب العقلي اي يتحتم تاركه المذمة ومراده من قوله وهو يدل على البطلان ان ترتيب لا يجوز لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من الوجوب المعنى المقابل للامكان والاستحباب

كما يعلم من قوله وهو يدل على البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل في الحتم والقبح لا بان يكون من الافعال الاختيارية وقد استدل به في موضع اخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والظاهر ان المراد في الموضعين شيء واحد والجواب عن هذا الدليل هو ان عمل المتقي بالظن اما ان يراد منه الافتاء او العمل بنفسه وكل منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى المظنونية وهو بديهي بل بمعنى استحسان العقل او الشرع وعدم الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الحاكم المداوي وغيرها فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا وبالمرجوح موهوما بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم لما ذكرنا سابقا عند العقل اذا كان المظنون الا باحة وكان الفعل مستلزما للمشقة او ضررا حالا فان الافتاء بالترك مستلزم لوقوع تلك المشقة والضرر مع علم الضرر في الترك وكان الافتاء موافقا لغرض المخبر لا يبعد ان الافتاء اضر بالمطلع او ظني فالافتاء بالموهوم بعيد كيف يمكن فيها الا ان نقول كلامنا هذا على تقدير علم الحاكم حال الفتوى بالافتاء من حيث هو سنة وفقه وديانة فان اراد به الافتاء ايضا وكان غرضه ان نفس الافتاء بالمظنون راجح عند العقل مستحسن ولم تذكره بالموهوم فيتم ليصح اصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لم يكن واجبا عند العقل لكان الافتاء بالموهوم واجبا عند مجازا وهو مع يقبح فعله عند العقل فنقول لم لا يحكم العقل بلزوم الافتاء مع كونه بالظن

ولا بالموهوم

ولا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الافتاء بالمظنون والدلالة انما تتم على تقدير لزوم الافتاء اما بالمظنون او الموهوم وان اراد ان يوجب الشرع بناء على انه يجب عليه الفتوى الافتاء اجماعا اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول ثبت المطلوب لان الثاني لم يوجب الا موهوما فالجواب لم لا يجوز ان يوجب الشرع على المجتهد الافتاء بالمظنون وهو من اصول الاجماع ويحرم عليه الافتاء بما يجب على المقلد العمل به واما غيره فيجوز له الاحتياط فان يتم مطلوبه ويسقط عنه الافتاء اصلا العمل بنفسه وفيما استنبط عن احتجاج ابن سريج فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد لا ستفيد منها ما يجري هنا وهو وجوب العمل بالظن وهو ان حفظ مظانه الحجة بدعكم امور مقدمة للفرد ودفع الضرر المظنون واجب الجواب على ما يستفاد من كلام المحقق الاصولي في بحث العمل بالاجتهاد صونا ان حفظ الظن مقدمة للفرد وهذا الان على اطلاقه لا يوجب نصب الدلالة الشرعية على ما يتوجه التكليف به وبنى هذا الفرد عند صدوق المخبر ثم ما ذكره من تعين مراعاة الحاسة بل مراعاة الكاذب فان الظن يحصل عند هذه ولا يبعد لو لا الاجماع لقلنا به لانا نقول حيث منع من المراد هذه الحجة دل على بطلانها لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مقاماته على ما نقل عن شارح التجريد وعند عدم حال الدليل والدليل الذي فيها شبيه على هذا الشرح صرح بوجوب العمل بالموهوم للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلم في العمليات الصرفة المتعلقة بامور المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل يستقل بمجرد حكم العقليات وهذه الشرعيات فالى منع هؤلاء المحررين

الوجوب مع الظن ثم انظر الى من يدعي الوجوب مع الاحتمال وهنا ما يستقيم من كلام صاحبكم كوهو ان باب القطع بالاحكام الشرعية الغير التعبدية مسدود في نحو زماننا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب القطع كان التكليف فيه بالظن قال وحيد عصره في الحاشية على ما نقل عنه ورود عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجرء ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكما يحكم حصول العلم ببرء مرئة او بجماع يحكم بانه لم يحصل العلم بريء فيه بالصلاة البراءة لانها مفيدة للظن وكما لا يجوز العمل على وجوب التمسك بها بل لان العقل جعلها بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم بل ان يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم فيها انتفى الامر فيحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه الا ان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الخاص من لفظ او اجماع ونحوهما بل ما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا ولا يكفي الظن هو ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم عن احد الوجهين وكان لنا سند معتبر عند العمل الحجة وحاله الخلوص عن اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن سند معتبر عنه كالجهر والتسمية والاخفات بهما في الصلوات الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية فلا نجد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيهما بالثبوت ووجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا يجوز لنا ترك

شئ

وعلى الثاني ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوبة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها وتحقيق المقام لا بد من ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم لا محالة الى قسمين الاول والثاني الاحكام الاقتضائية الطلبية الفعل وهي الواجب والمندوب والثاني الاحكام الاقتضائية الطلبية الكف عن الترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او مانع عنه والمضافة بمنع ان الخطاب اذا وضعي يدخل في الحكم الشرعي الا يضر فيما نحن بصدده اذ غرضنا هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا او على الاول

شيء منها وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا ندعي الظن الا

قوله عجبا الثاني

قوله ان اقسام الاحكام الخمسة تثبت لحضرتها تامن افعال المكلفين ما بعلمها والشرع كاشف اما بنفس جعل الشيء او بثبوته عند المجتهد فان كان بدليل قطعي فلا معنى للاجتهاد في طلب الشيء اياه ولا نعم انه منعنا من الحكم والافتاء بوجوب شيء ما لم نقطع بانه حكم به وجوبا وان كان بدليل ظني فمن يظن ان القاطع دل على ان ما يحصل للمجتهد الظن بانه حكم به مضبوط من قبل الشارع ساكتا او ناسخا لها او غيرها فالكلام معه وهذا المدعي والنحرير انما ادعى ما لم يدع ومن يقول بان العمل بالظن هو مقتضى الاصل الا ما اخرجه الدليل فهو منع كون الاستصحاب حجة شرعية الا بدليل فظهر ان ما استدل به لمنع كون الاستصحاب مفيدا للظن دليل منصوب من قبل الشارع مخرجا عن الاصل الثابت وهو عدم حجية ما ذا تباع الظن في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء انشاء الله ما يدل على حجية الاستصحاب فانتظر

بعض الناقلين بنى حجته على عدم حجية الاستصحاب على عدم افادته الظن وقد عرفت انه خلاف الواقع وعلى تقدير تسليمه نقول الاصحاب الآتية على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك وبعبارة اخرى كما سيظهر انشاء الله

قوله والمصادقة

قوله فقد استقر بنا الى المحققين على ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي كما ان الشرط سببا كان او مانعا هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء كما مر لا شارة اليه من شرحنا

قوله وعلى الاول الخ قد يكون الامر موقتا او لا وقته

وعلى الثاني فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين منتهى جميع هذه الصورة لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك بل التكليف مثل الموقت الذي نعلم غايته او منه مع الشك في حدوثها وفرض الامر انما يعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي يعلم عدم حدوثها فيه من الامر وامر وجوب الاتيان بالمامور به عند الشك في بقاء التكليف اللازم الشك في حدوثها فلا يكفي فيه امارات الظن المعلوم عدمه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع ممتنع الى غاية معينة او الى حدوث امر لم نعلم امع الشك في حدوثها المستلزم ذلك الحدوث رفع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل اخر يصلح ما ذا فاد الاستادة او غيره واما الاستصحاب الذي ذكره المقرر وقرر على ما ذكره باني في الاقسام واذا قابلت جميع الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره السيد الخبير قد سرسره على بعض الوجوه ان امكن اجراء الاستصحاب فيه بالمعنى المشترك اذ المراد به الامر به ولا تكرار سواء كان موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمامور به لا الكون المراد بالزمان ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل منها فلو اتى المكلف بها في الوقت او مدة العمر لخرج عن التكليف المقطوع به بالزائد مشكوك فيه ومن اول الامر فلا يجري فيه ما افاده قدس سره كما لا يجري اما على ما هو على لزوم تحصيل العلم لنا بالخروج عما ثبت على المقطوع به اما على الاشتغال لا على التكليف الذي ذكرناه ظهر لك ما في قوله الظن في التمسك بالاستصحاب في الزمان الثاني بالنفي وما في قوله وعلى الثاني ايضا لك ذلك لا لانه لا يمكن ان يفيد الا

واعم معلوما والمكنة بعرض الشك في حدوث الاخر والغاية مع فرض الجهل بحدوثها في اثبات الوجوب والندب والحكم بهما والحكم بعدمها عند عروض الشك الى دليل عقلي او نقلي غير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره وسيجيء ايضا ما نقول بعد انشاء الله توضيحا لما تقدم وشرحا لما افاده المحقق نعم لا يخصص الدليل فلا يستصحب بل يجري اثبات الحكم بغيره انتهى كلامه انتهى ما نقلناه واما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه فقد علم ما فيها مما في المقدمة الثانية لا توجب حمل كلام المحقق على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية الواقع لا طريق اليه الا من قبل الشارع اما لان الاحكام انما هي بجعله ووضعه او لان قوله كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني من الزمن السابق ثم اجراء ذلك الظن بالوجود في الزمان الثاني من لا يتعين السابق هم لحكم المتعبة بالوجود في ذلك الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في عدم الثبوت والاثبات فتذكر

قوله وعلى الثاني اولا بد من استيفاء الاقسام في الجملة ليتضح المقال ان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد فرض كون التكليف بشيء مشروطا بالعلم بالغاية والمؤجل كالامر من شرع في الامر اما موقتا او لا وعلى التقديرين فاما ان نقول بافادته المرة او التكرار او لا وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم المؤجل المراد نسخه فلا ندخل له مؤجلا ام لا او نعلم انه مؤجل وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما اراد او نظنه وعلى هذين التقديرين اما ان نعلم وقت حدوثه او وقت عدمه او نشك فيهما ثم الموقت لا بد له من اخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها او

والتوهم بان الامر اذا كان للوجوب يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه عظيم فتنبه على الفرق فهذا ايضا ليس بشئ ولا يمكن ان يوجد اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا مما لم يقل به احد ولا يجوز اجراء ما دلت الكلام في القسم الثاني بعد وقته من الاستصحاب فانه هذا مما يقطع بعدمه والتحقيق في المقام ان الاحكام المختلفة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستصحاب لانها اما احكام مختصة او وضعية فاذا جعل الشارع سببا لحكم من الاحكام المختصة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزنا لصلوته والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والاستمتاعات الملك والنكاح وغير ذلك ثم ارتفع ذلك السبب كالغروب والصلوة والتمكين عن الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هو على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزنا الذي هو في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا او كالبيع والكسوف والحيض فانها ما يكون السبب قد تم الحكم فان السببية في هذه الاشياء انما هي اخراجها اسباب الحكم في اوقات معينة وجميع ذلك مما لا استصحاب في شئ فان ثبوت الحكم في شئ من اجزاء الزمان الثاني للحكم ليس تابعا للثبوت في الزمان الاول بل نسبة السبب اليه تقتضي الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع منه

الغير الموقت للتكرار وان يجعل الفعل المتكليفي نيابة ويحصل الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف بالعمل الامر وكذا ما في قوله لا مدفع الكلف مشغولة الى اخره فانه ان اريد انها دليل على استصحاب اللغة في الجملة وكالدليل على صورة الشك في حدوث المزيل فلا يكاد يتم التكليف قوله والتوهم اقول لعل ما سبق في بحث الفور والتراخي من قوله الا ان يعين فيه ذكر فراجع قوله ولا يمكن ان يقال اقول الامر كما افاده لكن فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى دليل مستانف قوله ولكن الكلام اقول يظهر حال من الامور بعد التامل قوله فالاحكام المختصة اقول قد مر ان الاستصحاب ارجع الوضعيه الى الشرعيه وساق الدليل في الكل سيأتي الاستصحاب المختلف فيه يظهر من تضاعيف كلامنا قوله وبين قولهم ام الزوج يمكن ان الشارع جعل الايجاب والقبول مخصوص النكاح سببا للجزم ام الزوجه قوله فينبغي اقول نعم ينبغي ان ينظر الى الدليل فان افاد ان هذا الشئ سبب لهذا الحكم وانه متى وجد وجد وكلما زال زال دواما فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل المكلف العلم او يوجب المزيل فيحكم بالبقاء في صورة الشك ايضا واما ان دل على ان هذا الشئ سبب للحكم الى ان يتحقق الشئ العدمي او الواقع فحصل الشك في تحقق فيحصل الشك في بقاء التكليف ويحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء الى الاستصحاب شئ اخر قوله وكالكسوف والحيض اقول وليس السبب وقتا للحكم ايضا كما لا يخفى نعم ثابت في مجموع زمان تحقق الكسوف والحيض قوله وجميع ما ذكر اقول نعم تغير في بابه ثبوت الحكم في شئ من اجزاء زمانه الواقع وليس تابعا

تظهر احوال الاستصحاب لا يكون الا في الاحكام الوضعية عن الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الوضعية المختصة من حيث انها كذلك ووضع الاحكام المختصة انما هو بتبعيتها كما يقال الكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه بانقلاب عنبر او الصلوة اوجبت بقبل زوال تغيره فانه مرجع الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره منكر ذلك يعلم ويرى ان الميتم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته صحيحة من قبل الوجدان فكذا بعده اي كان مكلفا وما موردا بالظهر بتيمم قبل فكذا بعده فان موجب الامر كان موجبا وقبل وجدان الماء وكذا بعده والطهارة من الشرط فالخروج عن الظهر عن الوضوء ايضا كذلك الا ان العلم بوجود السبب الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت لا يخفى فيكون الحكم المعلق بمثل هذا السبب ثابتا في غير ذلك الوقت الذي يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات اذا عرفت هذا تعرف حق الحال في الاخبار الدالة على ان العلم بالزوال لا ينقض الا بيقين مثله قوله فظهر مما مر اقول هذه العبارة فيها مسامحة نبهنا عليها مشتملة على قيدين سلبي وايجابي ولو سلمنا ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية ثبت بما قالوه فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان ثبت فيثبت بما يقوله بعد قوله فان موجبه اقول يعني ان قولنا ان من ان الجار ستر كانت ثابتة قبل زوال التغير وتكون ثابتة بعده مرجعه الى ان وجوب الامساك ثابت قبل زوال التغير وتكون ثابتا بعده وكذا نقول في المتيمم قوله لا ينقض العلم اقول اما العلم فهو واما الظن فقد عملت حاله مما اسلفناه قوله فالذي يقتضيه النظر اقول الكلي في السبب هو مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع مما يوجب ان كانت عبارة دالة بدلالة من وجه على السبب والشرط ومن عدم المانع عند وجود السبب المشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها دلالة عقلية ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى التقادير لا يجب وجود السبب الشرط ولا عدم المانع عند وجود السبب المشروط انما هذه لامور علامات ومع فرض الاطلاع على قاطع المعلول لعلاقة العلل العقلية مع من يجعل الشارع حدوثها مرجعا لاقتضاء شرطها وما فاقها مع عدم هذا الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا لو جعل التغير بالنجس سببا لنجاسة الماء وفقد والاطلاع بتغير تتبع الجاسة بحيث لو اطلع المكلف العالم بحكم الشارع على الزمان الثاني او الثالث علم بتغيره ان الشك لا يتحقق بل يكفينا وجود السبب في الزمان الاول والاستصحاب انما يفيدنا ان علمنا عدم السبب فنقول في المثال الثاني

لثبوت الحكم في الجزء الاخير وانما نقول ان اثبات الحكم وامثاله في الزمان الذي يشك ان الجزء الواقع فيه من الزمان انما هو بوجود الاستصحاب قوله فظهر مما مر اقول هذه العبارة فيها مسامحة نبهنا عليها مشتملة على قيدين سلبي وايجابي ولو سلمنا ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية ثبت بما قالوه فلم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية نعم ان ثبت فيثبت بما يقوله بعد قوله فان موجبه اقول يعني ان قولنا ان من ان الجار ستر كانت ثابتة قبل زوال التغير وتكون ثابتة بعده مرجعه الى ان وجوب الامساك ثابت قبل زوال التغير وتكون ثابتا بعده وكذا نقول في المتيمم قوله لا ينقض العلم اقول اما العلم فهو واما الظن فقد عملت حاله مما اسلفناه قوله فالذي يقتضيه النظر اقول الكلي في السبب هو مع قطع النظر عن تحقق بعض الاحتمالات في الواقع مما يوجب ان كانت عبارة دالة بدلالة من وجه على السبب والشرط ومن عدم المانع عند وجود السبب المشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها دلالة عقلية ايضا مع المعلول وقد لا يكون وعلى التقادير لا يجب وجود السبب الشرط ولا عدم المانع عند وجود السبب المشروط انما هذه لامور علامات ومع فرض الاطلاع على قاطع المعلول لعلاقة العلل العقلية مع من يجعل الشارع حدوثها مرجعا لاقتضاء شرطها وما فاقها مع عدم هذا الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا لو جعل التغير بالنجس سببا لنجاسة الماء وفقد والاطلاع بتغير تتبع الجاسة بحيث لو اطلع المكلف العالم بحكم الشارع على الزمان الثاني او الثالث علم بتغيره ان الشك لا يتحقق بل يكفينا وجود السبب في الزمان الاول والاستصحاب انما يفيدنا ان علمنا عدم السبب فنقول في المثال الثالث

بل وظن ايضا يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اقول الا ان الظن من الاخبار انه اذا علم وجود شئ فانه يحكم بحكمه بعلم وذلك لما روي زرارة في الصحيح عن الباقر قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء الحديث المتقدم الخفقة تنقض عليه الوضوء فقال لا ولكنه لا ينام حتى يذهب عقله وذلك ان الريح تخرج من الدبر ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حركت الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان اليقين والشك عام او مطلق يتصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشيخ الرضي بان الجنس المحلى باللام او الاضافة للعموم وادعى ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم وغيره بعد خلاف صيغ منكرا لفاظ الشرط في العموم وفاقا منه للشيخ في ذلك وهو بعد التتبع غريب ظاهر هذا العموم فانه يستدل على ان الوضوء لا ينقض بشك النوم بقوله لا ينقض اليقين بالشك

وهو بعد التتبع عن هذا المكان وقعا التغير او بينة حرفوهما اي التجاسة فيتبع وان عدم التغير قطعا الا ان علمنا وجود السبب الشرط او المانع اعم وقد منها في الزمان الثاني فيعمل بمقتضى العلاقة العقلية وان لم نعلم واحدا منهما فيجري الاستصحاب فيه فان ثبت الحكم الوضعي بثبت الاستصحاب وان لم يثبت لم يجر استصحاب وبهذا ظهر ان الزمان الاول نعلم ان الضابط في الاستصحاب هو اليقين السابق والظن ان اعتبرناه مع مجيء ما شك معه في البقاء وكون الامر المعلوم والمظنون اولا من الاحكام الوضعية او الشرعية ليس بداخل في الاستصحاب قوله بل وظن الخ اي لو ظن يعمل به فعند من لا يعمل بالظن بل يعمل باعتبار الشك وما من يعمل بالظن لم نتحصل على العمل به اصلا فتأمل قوله لا ان الظن اقول الحالة المركوزة في الذهن والسكون المتيقن عليهما وبالجملة الامور المغيرة القارة لا يجري فيها الاستصحاب كان ما لم يكن كالتيمم وجوده لا بعينه فيشك فيكف يمكن ان يقال انه اذا وجد وشك في وجوده نظرنا فليس الامر الا من المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك عند الركبات السكتات من الغسل والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها سواء كانت صفة اعتبارية او حقيقية عزيزة معلومة الهيئة عندنا لانها امور اتي يحكم ببقائها بعد الشك في وجودها وهي الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا تعرف ان الدليل المتقدم قائم على ان كل ما يمكن ان يقال انه ناقض للوضوء لا يعد الا بيقين مثله وهو عدم جزء من اجزاء ما علم الشارع انه الناقض المقدر الثابت وقد يعبر عن هذا العدم باليقين من الوجوه التي تقدمت والاستدلال

لا ينقض اليقين ابدا بالشك ولما كان مراده انه لا ينقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم متن

تقدم مرة حقيقة الاجماع الواقعة في هذا الباب فيما دل الدليل الشرعي على اعتبار الشئ الوجودي او العدمي في الصلوة وقد ذكرنا هناك ان ما دل الدليل على ان الوضوء لا ينقض الا بالحدث الذي ذكرنا انه هو من موارد هذه الاخبار فما لم يعلم الاشتغال بالوضوء لا يجب الا بعد حدث من هو مستمر الوقوع في قطعة خاصة من الزمان ثم قد يقطع بالحدث ولكن ليس ما قد يجد يعلم فلا عبرة بهذا الحدث فلا يجب الوضوء وقد يقطع بالحدث فيجوز ان يكون من غير تراخ ومعه لا يغلب الظن بالطهارة بعد ما عافى الشارع المكلف عن هذا الظن واما اذا دل الدليل على ان الوضوء لا ينقض الا بحدث فلا يفيد الا ان نقول من ايقن الحدث سواء ظن عليه بالطهارة او بعدمها او لم يظن شيئا ولكن المتيقن ايضا يحتمل تلك الاخبار الصور التي ذكرها القوم وانه لا اختصاص لها بما تصوروه من الثلاثين ذكرها قدس سره في الشرح وسلم ولكن الاخبار لا يساعد عليها بل الكلام فيها وفي غيرها قوله ولا ينقض اليقين ابدا بالشك اقول نقل بعض الفضلاء في رسالة العموم والاستغراق عن بعض المحدثين الفاضل المجلسي قدس سره ما لفظه استدل به على حجية الاستصحاب مطلقا بان اليقين والشك امران معرفان واللام فيهما ان للعموم او للحقيقة وعلى الثاني ان افادت العموم فهو المطلوب والا فلا يفيد الا اليقين والشك في الجملة وهو ظاهر انتهى وفيه ان اللام للعموم ممنوعة لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي ومجاز في الاستغراق والعهد الذهني وكما يحتاج اليها الا بتقرينة وحينئذ فعمومها الى الجنس وذلك انما يفيد رفع اليقين الكلي بالشك الكلي ويتحقق في ضمن ايجاب البعض بعبارة اخرى الشك بالعموم محمل بمعنى كل لان الموضوع في سياق النفي

عند من طلب ذا المقدمة بحيث لو استشعر به لرجع عن طلب ذي المقدمة لاجلها وكاشي
من الامور المطلوبة بالذات لكن وادتها قد يكون مع الشعور غير مرضية عند الآمر
بل مكروهة لديه غير ملائمة لطبعه حتى انه الآمر لو حرج في صدور ذي المقدمة من غير
اتيان بمقدمته ولو بطريق خرق العادة لمنع المامور من اتيانها وما هو كذلك لا
يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما للذم والعقاب بنفسه لا
بالذات فلا يكون تركه مستلزما لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم والعقاب على
تركها فاعلم انهما اما مترتبان على الشيء لقبحه في نفسه واما من حيث الاطاعة والعصيان
بطريق منع الخلو وههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب مقدمته ذم اصلا ولا
ذم لاحد على تركها الا للقبح ولا للعصيان او لان حكم العقل ايضا بلزوم عقابين او
عقاب واحد على تركها اذ لا سبيل الى لزوم شيء فعلا او تركا الا من جهة الشرع
وليس هناك دليل دال على ان الشارع اخبر بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما لاجل
ان المقدمة واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون المراد بوجوب المقدمة ترتب
العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم لحوق الذمين ولا الذم الا
على تركها للقبح فلان كون الشيء مقدمة لشيء حسن يحقق فاعل المدح وتارك الذم
غير مستلزم لكونه في نفسه كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذي المقدمة
فالقول بقبح تركها انما يكون لاستلزام تركها لترك ما هو حسن في نفسه لا
شك ان العاقل لا يذم بسبب جهة قبح واحدة من متغايرين اقول هذا
حاصل ما نقل عن رسالة الاستاد الوحيد التي الفها في تحقيق هذه المسئلة
وفيه انه لا يتم على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا ولو للاستلزام المذكور
يكون هناك قبيحان فيلزم ذمان وكون جهة القبح في احدهما غير متعلقة بنفسه
وفي الاخر متعلقة لا يصير سببا لوحدة القبيح ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على

مع

منع ترتب الذم على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على ما هو
قبيح لاجل استلزامه للقبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح في نفسه على هذا
الوجه واحد وهو ترك ذي المقدمة اولا ويمكن على هذا منع كون المستلزم
للقبيح قبيحا الا ان القبيح ما يترتب على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه
الذم وان كان مستلزما للترك الواجب الذي يترتب عليه الذم اتفاقا والكلام
على ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة بمعنى ان ترك كل واحدة منها
علة لتركه مستلزم اياه فانا فرضنا ان مكلفا ترك كل المقدمات
من ترك الواجب وفعل بعضها مرة ثانية مع ترك البعض فلزمه ترك
الواجب ايضا ثم فعل مرة ثالثة ما تركه وترك ما فعله فلزمه ايضا ترك الواجب
فلو كان تارك المقدمة مستحقا للذم لكان تارك ذي المقدمة لذم العقلاء
ذلك المكلف على ترك كل مقدمة مقدمة او على ترك المجموع مرة وعلى ترك
بعض معين مرة ثانية وعلى ترك بعض اخر ثالثة مع انا نراهم لا يذمونه الا ذما
واحدا على ترك واحد في جميع المراتب ليس هنا الا ان تارك ما يستلزم
تركه لترك الواجب لا يستحق الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق العقلاء
لا يتوجه الى ترك المقدمة بل الى الواجب لانه لو كان كذلك لما كان ترك
الواجب منشأ للذم فلا يكون قبيحا الا الواجب واجبا ولا ترك مقدمة مستلزما
للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه انما كان لاجل استلزامه
للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا هف واما الذم والعقاب على تركها
لكونه عصيانا فهو ايضا ممتنع اذ لو كان تركها عصيانا لحكم العقلاء على
من ترك مقدمات كثيرة بعصيانات بعددها وظ انه ليس كذلك واما كون
تركها مستلزما للمفسدة فلانا نرى انه المفسدة ترك الواجب الا اصالة

والجواب ان هذا الواجب لا يخ اما ان يكون موقتا او لا وعلى الاول فاما تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لم يمكن
الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته كالحج في الحرم فنختار عدم بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا في غير وقته
ليس واجبا فان قلت نحن نقول من استطاع الحج وترك المشي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة
وهو في بلدة بعيدة لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة ان وجب عليه الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالمحال
فالتكليف به يرجع الى التكليف بايقاعه فيما بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف وليس لازمه خروج الواجب
بعد وقته عن الوجوب لا استحالة التعجيز بل تحقق الاثم وان كان الوقت متسعا او لم يكن الواجب موقتا
فنختار بقاء التكليف وليس تكليفا
بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة
بعد

والظاهر انهم ما كانوا ملتفتين الى ان الوجوب قسمان كما ذكرناه بل حصروا الوجوب
في الواجب بالاصالة فظنوا ان ما ليس بواجب لا بد ان يكون مباحا للترك
عند الامر الموجب وبنوا هذا الدليل واساسه على هذا الظن واما نحن
فنقول ان الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحتمي من حيث هي مقدمة
له مناقض لطلبه الحتمي نعم لو اذن وترك المكلف لاجل اذنه معاقبة على فوت
الواجب منه وذمه العقلاء وليس هذا الا لانهم يرون ان ايجاب ذي
المقدمة مستلزم لايجاب مقدمته بمعنى الزامها على المكلف وان اباحتها
مستلزمة لا باحته قوله والجواب الخ اقول اجاب صاحب المعالم عن هذا الدليل
بما توضيحه انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور ولا ريب
ان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا والا لم يتعلق به التكليف والمقدور
لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته نعم يعرض له الامتناع بالغير بسبب
اختيار ترك مقدمته ولا لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك الواجب
اذا لم تكن المقدمة علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير ممتنع الصدور
من هذا المكلف المختار للترك ممتنعا ولا ينافي التكليف والحاصل ان
تكليف ما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشيء ليس تحت قدرة المكلف
اصلا ويلحق به ما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا الامتناع
لا ينافيه واما جواب المصنف فحاصله ان بعد ترك المقدمة اختيارا لا يخ
اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك الى اختيار الفعل بالاتيان
بالمقدمة بترك الواجب لا بعينه او لا بفعل ابقاء التكليف وليس الامتناع
بسبب الاختيار علة للتكليف الا ان الكلام كيف ولو كان كلها مقصودا
لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب الموسع

كلايق ان الامر بالشي في وقت معين لا بد عليه يستلزم عدم الامر به في ذلك الوقت بعينه والا لزم التكليف
بما لا يطاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا انتهى وهذا القسم مما لا يتوقف حكم العقل فيه على ورود
الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور بحسب الظ فنحن نذكرها ونبين ما هو الحق في كل منها فالاول مقدمة الواجب
قد وقع الخلاف في ان وجوب الشي هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف عليه ذلك الشي اولا فقيل لا مطلقا
وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كانت المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا شرعيا لا غير والاول مذهب اكثر
القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها الضعفها كما يق على تقدير عدم وجوب المقدمة
يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة حتى كان تكليفا بما لا يطاق والا فيلزم خروج الواجب
عن كونه واجبا وهو مح وهذا الدليل
مع ادلتهم وعليه يرد اكثر ادلتهم

امع ذا المقدمة الذي تفوت مصلحة وجوده به فهنا نقول به وليس محل النزاع اذ
ليس مقدمة الواجب الا ما لا تتحقق مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان
كان المراد غيره فلا يفهم من ايجاب شيء ان ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذا
وكذا ولم يدع احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من يوجب
يلزم ويطلب شيئا ارادة حتمية ويقصده قصدا بالذات بحيث لو قيل له
ان المقصود مقدمات لا يتحقق هو الا بها وان له لوازم لا تتخلف عنه فهل
تفعل تلك المقدمات وهل انت راض بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها ولا
ينفك عنها ولا رخصة مني في ترك ما يتوقف عليه مقصودي الحتمي ولا ينافي
هذا ان ينهى عن المقدمة او عن ذي المقدمة لو قيل له ان بعض تلك المقدمات
او اللوازم غير مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول لم يكن لي شعور بان المطلوب
مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما ذكره
فلا تفعل وهذا بالنسبة الى من يكن في حضور الغفلة واما من يحيط علمه
بجميع مقدمات الفعل ولوازمه فكونه مريدا لها وطالبا اياها بالتبع ظاهر
فظهر ان غاية ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب قسمين قسم
يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة وقسم لا يترتب على
ترك شيء منها وهو الواجب بالتبع ولا ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه
غير مسموع لما مر مرارا ان الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن
دخول قول المعصوم في اقوال المجمعين قوله كما يق الخ اقول لا يخفى ان المستدل
بهذا الدليل ان اراد ان يثبت به الوجوب بالاصالة فلا ينتهض على من
يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير عدم وجوب
المقدمة بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جائزا اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع

والظ

الثالث النهي عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص او لا بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام او ترك الواجب هل ملازمة الاستلزام صنعة تبتني على ما ادون تدبر فلا فائدة في ذكرها من

ثم انك قد عرفت نقل الاتفاق على وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان الشغل اليقيني بوجوب معلوم تنجز الواجب عقلا واما على ان مقدمة ذلك التحصيل واجب انفاقا فكما يدعى من غير بينة بل الحق ان الخلاف جار فيها الا ان الاشكال متمركز في بعضه ما بين وجوب المقدمة ومن هذا الباب الجاب الصلوات عند اشتباه القبلة والثوب النجس في ثوب طاهر والاخت بالاخت والام بين الطلاق وقد ابطل بعضهم الحكم بوجوب الاحتياط في الجميع بالاجماع القطعي على عدم وجوب الاحتياط في الاخت بالاخت الموجود ما لم صلاحية التاثير للطلاق الى غير ذلك وقد ذكرنا ان الموجب انما هو العقل بالبراءة وحاصل ان الطلاق الشخصي معين في نفسه فيجتمع حصوله في محل بهم فيقبل اليقين بكون الطلاق موجبا قابل الموجود امر لصلاحية التاثير للطلاق عند اقترانه بالمحل وقال شارح مقدمة وفرع على المسئلة المتقدمة وهي استلزام الجاب الشيء حرمة ضد الجاب لا يتم الا باصرار اذا عرفت هذه ظهر لك ان ظاهر المتن ان من هذا القسم من المقدمة من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن الضدية لاحد امرين احدهما نظر الى الثاني النهي عن الشيء يقتضي الامر بضده الخاص اقول اعلم انهم جعلوا الضد العام والخاص وبيدك ما لا يعلم الترك تارة فاعلا لاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع الثاني الى الضد الخاص وهو عينه كما سيأتي لان من قال بالاستلزام لم يقل بان الامر الشيء مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه من حيث هو فاعل تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان اعني ضد الخاص هو بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فتسميته عاما لانتشاره وعدم تعينه كما ان تسمية الترك عاما لتحققه في ضمن جميع الاضداد

الوجودية ايهم فنقول الدفاق على ان الامر الشيء يتضمن النهي عن تركه كما ذكره الامر صاحب الجاذم ومن الجزم هنا المنع من النقيض لغير الترك وانما النزاع في الاضداد الخاصة فقيل بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وقيل انه مستلزم للاستلزام بالمعنى الاخص فيه ان اللازم بين بالمعنى من تصور الملزوم تصوره وقيل بالمعنى الاعم فيه ان العقل يحكم بديهيا او بوسائط كثيرة قد يخفى على غير اهل النظر الدقيق وقد قيل ان الخلاف في العينية والغيرية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا وكان دعوى العينية في الموضعين تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني اذا عرفت هذا فاعلم ان ادلة من قال بالاستلزام بعد ان فعل الواجب الذي هو المامور به ايتم الا بترك ضده الخاص وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى النهي عنه والحق في هذا المقام ما تقدم تحريره في وجوب المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات وبالاصالة فيمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق مستوفى وان كان المراد طلبه بالتبع فنحن نقول به ولا نحتاج فيه الى عناية ضمن ما هو ضد لواجب معين كالصلاة مثلا الحرجة التبعية الاباحة الذاتية او الاباحة الذاتية لكونها تركا وقد عرفت سابقا ان اجتماع عنوانين من الاحكام الذاتية في شيء واحد ان كان بجهتين مختلفتين جاز لان المنع منه فضلا عن ذاتي وتبعي وما ترتب على العقاب بالذم او الفسق لو كان المنهي عنه عبادة فكلا وانما هذه الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا على تقدير تسليم ان يكون فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه وان فعل احد الضدين انما يقارن ترك الآخر من غير توقف في هذا المقام اجارة ضفة مذكورة وتم

وحواشيه ولذكرها ثمرة لها في استنباط الحكم الفرعي وهذا قرينة كما ذكرها

قوله والحق عدم الخ لا اورى ما اراد بالاصل ان اراد به الدليل فلا من بيانه وان اراد به الاستصحاب فمع ان العبارة الاظهر ان يقول ان الحق عدم الاستلزام لانا الاصل يرد عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس ما ينافي المحض والليس الصرف لما مر ان الحادث ليل المراد ان يقول ان الامر من الامور التي يشك في استلزام الاستلزام فيها دائر الاصل هو كذلك في الواقع الا ان الاشكال ان لا يتقين هنا لعدم الاستلزام حتى يستحب واما الاصل في الراجح والقاعدة سوى ما يريد بالراجح الغالب الظنون او المتيقن فلا فحص لها في هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب الضوابط من استدلال على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام لا تفيد والاصل عدم دليل سالم سوى ما اورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على العدم واجاب الفاضل المدقق بان هذا صحيح على عدم الدليل دليل ظاهري على عدم الحكم اذا الاصل براءة الذمة عن مقتضى الدليل ما لم يدل على عدم النهي فلا اوضاعا وهذا هو مقتضى اكثر الاصول الاصولية والفقهية وكاسيل الى الحكم او فوت كثير من الاحكام فلا يجوز ان عدم الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر اشار الى ذلك المحدث الكرامي وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل الاصول ظنية واقول ان كانت المسئلة المتنازع فيها انه تم الحكم هل هو مشكوك بالكشف عن شيء عند الامر بضده ام لا فالمسئلة قطعية لان الاصل الحكم يدعي القطع بانتفائه والنافي يستدل هكذا ان لم نجد دليلا صالحا على

ولانه لو كان كذلك لتواترا لانه من الامور العامة البلوى على ما قاله الشهيد الثاني فانه لو كان كذلك لم يتفق ولم يتخلف الا واحد من الناس لتضاده وفيها لما تحصيل العلوم الواجبة بل وما ينفك الانسان عن شغل الذمة بشيء من الواجبات الموقتة مع انه قد ثبت وجوب بطلان الصلوات الموسعة في غير اخر وقتها وبطلان النوافل اليومية وغيرها مما كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص تواتر عنهم عليهم السلام النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والتالي باطل على انه لم ينقل الحاد ايضا وبعض المتأخرين غير العباد في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالجمع فيبطل الضد اذا كان عبادة وغير ايضا فلا يكشف استلزامه عليك فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق او لا

الاستلزام للقطع بضعف الاستدلال بعدم وجدان شيء سواه وكل ما لم اجد عليه دليلا صالحا فانا قادر بتركه عنه لاستحالة تكليف الغافل فجميع هذه المقدمات تحتاج لو كانت مستلزمة لو ان الامور الطلبية امر مركب ضدا لما مورد به في الواقع ام لا بعدم وجدان الدليل لوجدانه والتحقيق ان يقال العلم في الواقع ان من البعيد ان يكون هناك دليل قطعي تام عند الكل ولم يطلع عليه احد من الفضلاء المتقدمين مع عنوهم بما هو ابعد وادق من ذلك المسئلة كذلك لعدم الدليل النقلي عندهم والحق ان اكثر مسائل الاصول غير مستندة الا الى الظنيات التي لا شاهد على الخصوص

قوله لانه لو كان كذلك اول ما حصل الزام المكلفين في جميع الاوقات ولكن محتاجون الى ان يعلموا حال اضداده ما اوروده لانهم عزل عن واحد منها او محتاجون الى الاشتغال به بل قد يكون مأمورين به وان كان يطرق الاستحباب فلو كان هناك استلزام لصرح الائمة به ولو كان كذلك لنقل متواترا لتوفر الدواعي على نقله اذ ليس ذلك بل لم ينقل بطريق ما ايضا فعلم ان لا استلزام في الواقع قوله ان يقال اخ ان نظرك اما الا دلة او مادة ما ذكرناه ثم كل واحد ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا باللفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى اللفظ او بوسائط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد من الشارع بشيء هو ناه عن ضد ذلك الشيء بحكم الحكم بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان بطريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك قوله وبعض المتأخرين قال شيخنا البهائي قدس سره في بعض حواشيه لو ابدل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل الكلام

تعال

قال الشارح الفاضل الجواد اولا قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر لرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان محصل مع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضد بين فتح لاستلزام تكليف لا يطاق فالامر بالضد لا يستلزم فلم الامر بالشيء فرع بطلان الضد فاني منع حال الامر بذلك الشيء كما ذا تبين بالم يوجبه فلا يكون مبغوضا للذة ولا مستلزما للتكليف لان الامر لا يستلزم الامر بالمقدمة وهذا وجه ما ذكره المحقق وفيه نظر لان الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام لا يبغضه والظان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو فعله المكلف ولا يسلم عدم الامر بالضد بل ينا سلي تعلق الامر ليتم حكمه بالصحة على هذا فالامر به كما ذكرنا مما ذكره على الممانعة من كون الضدين واجبين والضد هو الذي يجب تقديمه على الاخر لكان امتناع والذي يقول القائم اوجبت عليك كلا الامرين مع ضيق احدهما او توسع الاخر فلم لا يجوز ان يقدم احدهما وهو المضيق وفيه المنع لان الموسع لان وقته موسع فان التكليف لا يطاق نعم يجب ذلك في المضيقين فان قيل يجب الموسع وقت المضيق مع بقية الامر به كما صار اليه المحقق فان المفروض استواء وجوبي جميع الاوقات فمن جملتها وقت المضيق ويجب التكليف لا يطاق فلا سبق كون احدهما موسعا الان يوسعه وقته لا يضيق مع وجوبه في وقت المضيق لعدم امكان الجمع بينهما في وقت المضيق فيجب تقديم المضيق لانه يجب عليه الاتيان به مع المضيق وذلك اوقات لا يمكنه ان يفعل المضيق فيها فلا يجب عليه

قال الشارح الفاضل الجواد اولا قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر لرجع الكلام الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان الضد الخاص لان محصل مع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضد بين فتح لاستلزام تكليف لا يطاق فالامر بالضد لا يستلزم فلم الامر بالشيء فرع بطلان الضد فاني منع حال الامر بذلك الشيء كما ذا تبين بالم يوجبه فلا يكون مبغوضا للذة ولا مستلزما للتكليف لان الامر لا يستلزم الامر بالمقدمة وهذا وجه ما ذكره المحقق وفيه نظر لان الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر بالشيء النهي عن ضده العام لا يبغضه والظان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد لو فعله المكلف ولا يسلم عدم الامر بالضد بل ينا سلي تعلق الامر ليتم حكمه بالصحة على هذا فالامر به كما ذكرنا مما ذكره على الممانعة من كون الضدين واجبين والضد هو الذي يجب تقديمه على الاخر لكان امتناع والذي يقول القائم اوجبت عليك كلا الامرين مع ضيق احدهما او توسع الاخر فلم لا يجوز ان يقدم احدهما وهو المضيق وفيه المنع لان الموسع لان وقته موسع فان التكليف لا يطاق نعم يجب ذلك في المضيقين فان قيل يجب الموسع وقت المضيق مع بقية الامر به كما صار اليه المحقق فان المفروض استواء وجوبي جميع الاوقات فمن جملتها وقت المضيق ويجب التكليف لا يطاق فلا سبق كون احدهما موسعا الان يوسعه وقته لا يضيق مع وجوبه في وقت المضيق لعدم امكان الجمع بينهما في وقت المضيق فيجب تقديم المضيق لانه يجب عليه الاتيان به مع المضيق وذلك اوقات لا يمكنه ان يفعل المضيق فيها فلا يجب عليه

التكليف به ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن ضده الخاص فانه المأمور به دون المضيق لو وقع الصلوة في هذا الوقت كان صحيحا عنده وليس ذلك الا لتعلق الامر به لا بفعل الضد موقتا على ما هو الصادق عنده وليس مأمورا به كما مر سابقا وهو صحيح نظرا لما مر مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصادق واجبا ايضا باعتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وجود الكلي الا في ضمن فرد ما فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو ممتنع قطعا لانا نقول بوجوب مقدمة الواجب لما عليه غيرها من الواجبات فان المقدمة هي التوصل الى فعل الواجب فهي وسيلة توصل اليه ومن ثم لو قطع الحابل المسافر او بعضها على وجه يؤمن عن حصول الامتثال خرج عن العهدة وعوقب على عاقبته السوء بحسب ما تقتضيه هذا بذلك على ما قلناه والظاهر الاتيان بالفعل المؤمن من حصول التوصل الى حفظ الوجوب لغرض من قبل اجتماع اوقاتها فادة في رد ما الزمه المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كما ذا استفاده من كلمة ضدان سقوطا لو وجوب لا يرفع الذم بالكلية اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة وقد فعل المقدمة وحين فعلها وان سقط بعد فعلها بل الجواب الحاسم حد الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما فصلنا في كلام المانع مطلقا ومن الحرم محرما وان ادى اضطرارا كيف لا ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه غير قائل به بيانا ان ترك الواجب الموسع اذا تضيق وقته بحيث لو اشتغل بمقدماته لفاته وان كان فعلها ناشئا عن سبب غير سبب عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة على ما حققناه ان كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه لا يقول بوجوب مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصادق على فعل المأمور به وان كان حراما

لتتأمل

لا يبعد ان يقع وجوبهما كل منهما في هذا الوقت ايضا ولا يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلهما في هذا الوقت انما هي بالنظر الى
ما بعد ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت
ووسطه فكما ان الفعلين الواجبين في اول الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكون
الوجوب راجعا الى التخيير بحسب اجزاء الوقت فكذا في اخر الوقت ايضا والحتمية بمعنى عدم جواز التاخير عنه
لا يرفع التخيير منه بالنظر الى ما قبله من اجزاء الوقت فانه قلنا اذا قصر المكلف في اخر الواجبين الموسعين حتى
لا يبقى من وقتهما الا مقدار فعل احدهما فلو وجب كل منهما معا في هذا الوقت يكون تكليفا بالمحال ولا يجري
امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان الفرض انه فات منه

فقد خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت ووسطه واخره ولم يجوز التاخير
عن اخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى
التخيير في اول الوقت هو ان شئتما اتيتما بالواجب فيه وان شئتما اتيتما به فيما
بعده ومعناه في الوسط هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده
في اخر الوقت هو التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل في سابقه فكل
من الواجبين مامور به في كل جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بعنوان
المكلف لو اتى به لكان ممتثلا اتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف
حتى بقي من الوقت شيء لا يسع الا واحدا منهما فح لا يمكنه الاتيان بهما
جميعا فيحصل له تخيير اخرى بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان
شاء عكس الامر ولم يكلف الا مبتدءا بايقاعهما معا في هذا الجزء الذي لا
يسعهما انما هو تكليف ابتدائي بالمحال لم يقل به احد منا فان شئت قلت هو
مامور بايقاع واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على حسب اختياره وفي
الاخر فيما تقدم ولا تركهما حين صار الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فعليه
الاثم باعتبار ترك ما يختار تركه في الجزء الاخير مع عدم فعله في الجزء السابق
عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يؤخرهما من اخر الوقت ولا يتركهما فيما
تقدم فلا بد ان ياتي بهما قبل اخره ومع الاخر فيكون مكلفا بالاتيان بهما معا
في اخر الوقت الذي لا يسعهما وليس مخيرا بين الفعل والترك لما فرض ان
التخيير في الجزء الاخير انما هو بين الفعل والترك مع الفعل فيما تقدم
وقد فات ذلك وهذا وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا ابتدائيا
بل نشا من سوء اختيار المكلف فلا استحالة فيه اذ لو عوقب في الحال هذه على ترك
واحد منهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا قوله بل لا يبعد الى قوله فكان

هذا

قلت وجوبهما في هذا الوقت بالايجاب السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه واخره نسبة واحدة فكما
لا يتوهم التكليف بالمحال في الاولين فكذا في الاخر واما في المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة من المسجد
واداء الدين مثلا اذا اتفقا او فقد وقت وجوبهما قبل ان يضيق فان لم يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز ان
يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما تخييريا ان لم يكن بينهما ترتب ولا
يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بسبب الامر بالاخر لما عرفت تساويا في الاهمية او لا منه

هذا مقابل التخيير ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة الاضراب وحاصله على ما يستفاد
من السؤال الذي سيذكره بقوله فان قلت اذا قصر المكلف الى انه لا يبعد ان يقع
وجوب الواجبين معا في الجزء الاخر من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال
لان معنى وجوبهما معا فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه يجب فعلهما فيه
قبله بل المكلف مخير ان شاء فعل كل واحد منهما في الاول والوسط وان شاء
فعله في الاخير لان مقتضى التكليف التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه
من حيث هو تركه كذلك وبالنسبة الى الفعلين هو ان المكلف ان شاء فعل
احدهما في اول الوقت والاخر بعده وان شاء عكس وان شاء فعل في الوسط
والاخر قبله او بعده وان شاء فعل في اخر الوقت والاخر قبله كما قلناه في فعل
احدهما وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء الوقت الى الواجبين
نسبة واحدة في ان كل منها يصح ان يقع فيه كل من الواجبين وان لا يقع
وينفرد الاول بعدم جواز التقديم عليه والاخر بعدم جواز التاخير عنه
كما عرفت فالاجزاء الثلثة مشتركة في انه لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين
معا في كل منها اذا عرفت هذا ظهر لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس امرا
مغايرا للتخيير الذي حكم بحقيته اولا ثم اضرب عنه قوله قلت وجوبهما الى قوله
لا نم تساوي النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير
من اخر الوقت جائزا كما جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول ان الايجاب
السابق لا يقتضي وجوبهما معا في اخر الوقت كما لا يقتضيه في الاول والوسط
فمع تسليم كون وجوبهما معا في هذا الوقت لا يرجع هذا الجواب الى طائل
بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف بالمحال ومنع استحالته اذا كان
منشاه فعلا اختياريا للمكلف كما اشرنا اليه واما حمل الكلام على انه يقول

فاذا مضى من اول الوقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالات المذكورات وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييرا لكن مع تحقق
الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما في كل جزء منه حتما بالنظر الى ما بعده
اعني عدم جواز تاخيرهما الا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلهما قبله وعلى التقديرين فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما
بسبب الامر بالاخر اما على الاول فلان الامر بهما على التخيير لا بهما معا حتى يتوهم التكليف بالمحال لكن مع تحقق الاثم
بترك ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثاني فلما عرفته واما في الموسع مع الوقت المضيق فقد يتوهم ان هذا الوقت
المضيق صار متعينا لوقوع هذا الواجب المضيق فيه فيجب ان لا يكون وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق الامر فيه بالواجب
الموسع فاذا فعل فيه يكون باطلا وفيه بحث لان خروجه عن وقت الموسع ثم فان قلت فما الفائدة في جعل هذا الوقت

المضيق الذي ليس الا بقدر الواجب
المضيق وقتا له على التعيين وللموسع
على التخيير قلت الفائدة فيه انه لو عصى
المكلف وترك فعل الواجب المضيق وكذا
اتى فيه بالموسع يكون مؤديا للموسع
غير فائت له وكذا الكلام في الموسع
معه والمضيق الغير الموقت اذا
هذا عرفت ان القول بان الامر بالشيء
يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح
لم يقع من هذا القبيل شيء في
الشرع ولو وقع يكون محمولا على
الوجوب التخييري ولا يمكن الاستدلال
فيه ايضا على بطلان احدهما ثم نقول
وهل الامر بالشيء يستلزم عدم طلب
ضده على طريق الاستحباب او لا
الاظهر عدم الاستلزام فيه ايضا ويظهر
الفائدة فيمن صلى نافلة الزوال
في وقت الكسوف قبل صلوة الكسوف
بحيث يفوت الغرض فان قلنا ان الامر
يكون النافلة باطلة وتحتاج الى
الاعادة والا فلا والحق الثاني لانه
لا تناقض في ايجاب عبادة وطلب
خلاف استحباب اخرى فيه بعينه
ولا شك في صحة التصريح به من غير
توهم تناقض بان يقول اوجبت
عليك الفعل الفلاني في الوقت

يقول بان الايجاب السابق مع عدم جواز التاخير عن اخر الوقت يقتضي وجوبهما
معا فيه ولا يلزم التكليف بالمحال يعني التكليف الابتدائي حتى يرجع الى ما قلنا فلا
يخلو عن بعد وان لم يكن بذلك البعيد قوله واذا مضى من اوله الى قوله لا ريب في عدم
جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع يكلفنا بواجب عند
حصول سببه فورا وبواجب اخر عند حصول سببه كذلك فاتفق وجود السببين
في ان فح يدل العقل والنقل على ان المكلف يجب عليه الاتيان في الجزء الاول
من الزمان الذي مبداه ان وجد السببين باحد الواجبين وبعده بالاخر
من غير تراخ ومهلة وان لم يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما فهو الحاكم
في تقديم ما شاء منهما نعم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثالث من الزمان لان
هذا هو مقتضى المضيق فلو تركهما في الجزء الاول ثم اتى بواحد منهما في الجزء الثاني
وبالاخر بعده بلا تراخ ومهلة فيلحقه اثمان احدهما لتاخيره الامتثال
من الجزء الاول الى الثاني والثاني لتاخيره عن الجزء الثاني الى الثالث لانه مكلف بايقاع احدهما
في الاول والاخر في تاليه فلما تركهما في الاول اتى باحدهما في الثاني وبالاخر في
الثالث فان شئت قلت انه عصى بتاخيرهما الى الجزء الثالث لان الجزء
الثاني كالوقت لما وقع فيه فلما الواقع في خارج زمانه هو الواقع في الجزء الثالث
والاخر عن وقت العود مرتين وان شئت قلت انه عصى بتاخير احدهما عن الجزء
الاول وتاخير الاخر عن الجزء الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما معا في الجزء
الثاني لو ترك احدهما في الاول واما اذا قلنا بان لازم عدم تجويز التاخير عن
الجزء الثاني هو تكليفه بايقاعهما معا فيه فهذا يكون تكليفه بالمحال ولكنه
ابتلى به بسوء اختياره كما تقدم ثم اني لم احصل لما ذكره من الاحتمالين معنى الا
الارجاع الى ما قلناه ولعل غيري يحصله لاني في تنوع حال وتشويش بال

الفلاني واوجبت عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت الفعل الذي اوجبته عليك
فيه واتيت بما ندبت عليك فيه كنت مذموما لتركك الواجب وممدوحا للفعل المندوب ولو كان يحق ... كان
الشيء في وقت هذا منافيا لاستحباب الاخر فيه لكان مشتملا هذا الكلام على التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة فلا يجري هنا في

ن الواجبين الموقتين المضيقين لانه لا يمكن المكلف بها الخلاص من الاثم على هذا التقدير بخلاف ما نحن فيه لانه يمكنه ترك النافلة
فان قلت اذا علم الشارع ان فعل هذه النافلة لا ينفك عن العصيان كيف يصح منه طلبها قلت الموجب للعصيان هو ارادة ترك
الواجب واستحباب هذه النافلة انما هو على تقدير تحقق هذه الارادة فكانه قال ان اخترت ارادة هذا الواجب فلا اطلب
منك شيئا فيه وان اخترت عدم فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن اطلب منك هذا المندوب فان قلت فهذا
يرفع كون التكليفين ... معا في حال الزوال قلت نحن نتنزل الخطاب الوجوبي والاستحبابي لو ورد على هذا النحو
فلا يمكن الاستدلال على بطلان المستحب بسبب الخطاب الوجوبي على انه على تقدير ارادة عدم الواجب يرفع التكليفين معا
معا فتم اذا عرفت هذا فاستحباب شيء في وقت يكون بعض ذلك الوقت وقتا للواجب مضيق يكون جائزا بالطريق الاولى
اذ يكون ح انفكاك الفعل المستحب عن العصيان

ما قال الله وجميع المؤمنين قوله على تقدير عدم ارادة الى قوله اما التكليف بالاول
فلان عدم ارادة الواجب لا يخرجه عن الوجوب فهو واجب يريد فعله او لا واما
التكليف بالمستحب فلكونه مكلفا به على تقدير عدم ارادة الواجب وقد فرضناه
كذلك وجوابه لزوم التكليف بالمحال قد مر مرارا قوله واعلم ان من قال الى قوله
الشهيد قدس سره في تمهيده وشرطه في كونه نهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما
نقله جماعة واطلقه اخرون لانه لا بد ان ينتهي عن الترك المنهي عنه حين ورود
النهي ولا يتصور الانتهاء عن تركه الا مع الاتيان بالمامور به فاستحال النهي مع
كونه موسعا انتهى كلامه رفع مقامه قوله الثالث المنطوق الغير الصريح الى قوله
الاصوليون قسموا المعنى اذا اعتبر دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم وعرفوا
المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما شرعيا او حالا لما
ذكر ونطق به سواء كان نفسه مذكورا او لا قال بعض الفضلاء في حاشيته على
شرح الزبدة يعبر عن المذكور بمحل النطق وعن المسكوت عنه بغير محل النطق و
فائدة التعميم في الحكم ليكون شاملا للمنطوق الغير الصريح لانه ليس مذكورا بنفسه
وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما او حالا للمسكوت
عنه وقسموا المنطوق الى صريح وغير صريح والاول عندهم هو ما وضع له اللفظ
فيدل عليه بالمطابقة او التضمن والثاني بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل
يلزم لما وضع له فيدل عليه بالالتزام وهذا ينقسم عندهم الى دلالة اقتضاء
وايماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق الكلام او صحته
عقلا او شرعا سمي دلالة اقتضاء كقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان الحديث
فلو لم يقدر المؤاخذة او نحوها لكان كاذبا لانهما لم يرتفعا وكقوله تعالى واسئل
القرية اذ لم يقدر اهل القرية لم يصح عقلا لاستحالة سؤال الجماد وكقولك

لزم

بخلاف الاول فانه لا ينفك عن العصيان
ولئن لم يكن هو الموجب لحصول الموجب
الاخفيا واعلم ان من قال بان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن ضده انما يقول
به في الواجب المضيق كما صرح به جماعة
الا يقول عاقل بانه اذا زالت الشمس
مثلا يحرم الاكل والشرب والنوم وغيرها
من اضداد الصلوة قبل فعل الصلوة
ثم اعلم ان ايراد مقدمة الواجب والنهي
عن الضد في هذا القسم انما هو اذا
لم يكن وجوب المقدمة ونحو النهي
على العقل بل من باب دلالة اللفظ
كما قيل به ولكنه بعيد على هذا القول
ايضا ولما كان دلالة اقتضاء الامر
بالشيء النهي عن الضد ضعيفا في
الاولى عدم التعرض لان النهي عن الكل
هل يقتضي الامر بضده او لا وهل
استحباب الشيء يقتضي كراهة ضده
وبالعكس قوله الثالث المنطوق الغير الصريح
وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يكون
يلزم لما وضع له اللفظ وهو اقسام
الاول ما يتوقف صدق المعنى او صحته
عليه ويسمى دلالة الاقتضاء

فقد وقع الخلاف في حجية المفهوم بالنسبة المرتضى وجماعة من العامة ايضا انكروا حجيته جميع اقسامه والشيخ الطوسي قال بحجيته مفهوم الصفة ومال اليه الشهيد وهو قال اكثر العامة والظاهر من قال بحجية مفهوم الصفة يعني في حجية مفهوم الشرط والغاية والزمان والمكان لان الاولين اولى منه والاخيرين في معناه ومختار المرتضى رضه ذلك

من اصابع المرأة كونها قال بعشرة من الابل قلت فقطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلث قال ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون ثم قلت حين اسقط الربح ثلثا فيكون عليه ثلثون فيقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرء منه قال ونقول ان الذي قاله شيطان فقال مهلا ما اباك هذا حكم رسول الله ص ان المرأة تقاطل الرجل ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت فقال انا المنصف يا اباك انك لم تقس بالقياس والسنة تدرك بالقياس فهل تجد بين الدين وما روى من قولهم لابي حنيفة لو كان الدين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها افضل من الصوم وما قال الكليني باسناده الى محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع انا نجد في الدين واعيانا اشد ونكم عن الناس فربما ورد علينا الشيء ليس نجد منه عنك وعن ابائك شفاء نتفاوض الحسن ما يحضرنا واوقات الاشياء المباحة عنكم فناخذ بحسبه قال فهمت ما في ذلك داعله هلك من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت قال محمد بن حكيم واحد ما ادري قال الا ان يرجع الى القياس وانت اذا تفحصت كتب الفروع وجدتها مشحونة بامثال هذه فرق بينها وبين القياس الذي منعوا من العمل به في كتب الاصول الا ترى ان المني المناسب الذي ظنوه علة للحكم اشد مناسبة للفروع فيها وما ذاك الا للاصل في غيرها فاستدلوا بتلك الاقيسة على الاحكام في غيرها لانها هي مفهوم الموافقة الذي لا نزاع في حجيته فنذكر لها مثالا قوله وقد وقع لها قوله الخ اقول لعل ان يفهوم او على الفرق البين كما سيأتي بعضهم غير البين وسيأتي الكلام في القولين والسيد يقول بان هذه التراكيب التعليقية تدل على ان تلك الفائدة بل لابد من دليل منفصل وسنتكلم على قوله

المتن

ولما كان تحقيق مفهوم الغاية وتوابعها من باقي الاقسام نحن نتكلم فيه ونظم مسرح البواقي من غير ترتيب فنقول لنا ان قول القائل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل بوجه لا المطابقة ولا التضمن فلا كما الالتزام فلا نسلم ان وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل متلازمان حتى يدعى ان مفهوم الغاية وغيره مما يدل المنطوق او مفهوم الشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون لفائدة والفائدة هي مخالفة حكم المذكور للمسكوت عنه

المتن

المتبين عند يحيى وكلام المرتضى وما ينبغي التنبيه عليه صواب القائلين بالحجة يريدون ان الامر والنهي اذا علقا بالشرط مثلا يدل هذا التعليق في الامر على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفي النهي على ثبوت الحرمة عند انتفاء الشرط فالوجوب والحرمة عند انتفاء الشرط لا يدل على ثبوت الحرمة عند انتفاء الشرط ولا على ثبوت الوجوب للخلاف نعم قول المتكلم ذلك عندك ان كان سائغا على تكلم احدهما ايجاب الزكوة في السائمة وقالها في المعلوفة يوجب ان لا يدل على عدم زكوة المعلوفة يوجب فكلا الحكمين عندهم منصوص عليهما بما لا مفهوم فيه وعلى الاخر كذلك لا مفهوم فيه واما المذكر المجمع فيفرق بحكمهم الاول ويقول لا حكم على المعلوفة من هذا التركيب الشرطي اصلا وانما استفدنا الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل اخر فلو لم يكن في سوى التركيب لكان حكم المعلوفة ما نص فيه على عليه بدليل اخر قوله ولما كان يجيء الخ اقول انما يكون مفهوم الغاية اقوى اذا كان اكثر من ايجاب غير ما يقبل به قوله واما الالتزام الخ يريد ان اللزوم البين عقلا وعرفا بالنفي الاخص والاعم اللزوم مطلقا او بتوسط عدة مقدمات جلية او خفية كما يدل عليه السؤال لا كما زاعمه من تقدير نفي اللزوم بالمعنى الذي قدناه وما قاله ثانيا مرتين ولكن الاظهر في التقريرات ما قاله اولا قوله الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم الى الليل وبين علم وجوب صوم الليل لان هذه مقدمات تتوقف عليها واما ما نحن فيه اذا قلنا صوموا الى الليل فذلك يدل على علم وجوب صوم الليل بهذا المعنى الذي ذكرناه واما ما نحن فيه يقول انا يكون بفهوم اللقب الخصم يقول به وانا ما يقول بمفهوم الجملة الغائية والظاهر ان غرضه ما قدناه ولكن ساح في العبارة قوله احتج الخصم اقول هذه الحجة انما تتم لكون اللزوم البين كما سيأتي

المتن

نصوصا والمنطوق وترتيبه هذا استدلال ابن الحاجب مختصرا وقال بعد ذلك في جواب السيد اللزوم هنا ممنوع انما يتفق تصور الصوم المتعبد بكونه اخره الليل مثلا حتى يعلم ان عدمه في الليل

جميع الموارد او اكثرها وان تلك الفائدة لغيرها على زعمها فانكر التبادر وقال ان سلمنا هذه التراكيب الى العرف لكنها مشتركة المشترك الى معانيه عند علم القرينة قال الشيخ البهائي الحر العاملي في مقدمة شرح الوسائل انا نتبع الاستقراء شاهد له بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون مفهوم الشرط وقد لا يقصدون منه فكيف نوقف بارادته ونجعل دليلا شرعيا من غير قرينة على ارادة المتكلم لها وقد ذكرت في الفوائد الطوسية ما يقرب من عشرين آية من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر الا يادة التي مفهوم الشرط فيها معتبر لا شاهد يلوح من هذا القرينة لكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء قوله ومصداق المنطوق قوله اعترض عليه الفاضل المدقق في حاشيته لم يفهم قوله ومن نظر في كلامه علم ان خلاف المنطوق الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا بالتبع ولم يقل به احد بل على ما ذكره الشيخ يكون هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اراد ما يخالف وجب الصوم ما بقي اليسير وانقطع عنده فقد صار اللفظ مفهوما وان اراد ما يتم اليسير متى انقطع عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق اشهر كلام ومع ان لو سلم لم يرد ما يخالف المنتهى مع ملاحظة ان نفس ما بعده حكم خلاف حكم ما قبله ولا يلزم لحظ بل لا حظ المنتهى مع ملاحظة ما بعده كذا وكون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا بل اراد المنتهى لا يخرج شيئا من خصوص او تعميم ودليل على ان كون الشيء منتهى يستلزم بنفسه كونه وكون ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله وسيجيء على ذلك ما نذكره ولو ارتفع ذلك اللازم لا ترتفع الملزوم الذي هو المنطوق ويتضح بهذا ما قاله في جواب السيد ان اللزوم هنا ظاهر انما يتفق تصور الصوم المتعبد

لان الاصل عدم فرنها من الفوائد وهو احد الاول ان يكون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فقيد لذلك لا ان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلاف اللاتي في حجورهن والثاني ان يكون لسؤال سائل عن المذكور والحادثة مخصوصة بهذا السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان ذلك لعدم السائمة دون المعلوفة لذلك ان يكون المصلحة في علم الاعلام بالحجة على بعضها سيما في كلام الائمة ص فظهر جلالان ادعى اللزوم الفرق البين بين المفهوم والمنطوق وانتفى صلاحية على المكالمة الا لاثبات في مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه ما هو في الصوم يجوز الليل الى ان يتبين الوجوب بعد يحيى صوم الليل اخ

لانها تدل على خلاف ما ثبت معها كما يستعرف انتم نقم قوله لان الاصل الخ اقول ان اراد ان الظاهر عدم غيرها ويجدها لانها هي المتبادرة عند علم القرينة فهو ان سلم فانما يدل على اللزوم البين وقد بينا ان المدعى ينقل عن ذكر التنبيه عليه في خصوص الشرط وانما قلنا التنبيه ولم نقل استدل عليه لان دعوى اللزوم البين لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد الدليل او كون عدم الحادث وهو المعلوم المتيقن بذلك على عدم غيرها في الواقع فاين هذا الدليل وما الذي اخرج من الفائدة التي نحن فيها عن الخروج بل هو بعينها حاصلة والاصل عدمها مع ان مجرد الفوائد يدل على عدم ثبوت الاصل لهذا المعنى على حالة وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه عدد فوائد اخرى موجودة هنا كذا وهنا كذا ولا معنى لحمل الاصل على الفائدة الا قاعدة هنا قوله فانها تحتاج الخ اقول هذا الكلام صريح في انه يلزم ان يكون تلك الفائدة معنى حقيقيا لتلك التراكيب او معاني نزلته من المعاني الالتزامية باللزوم البين لانها التي تحتاج الى القرينة لسبقتها الى الذهن والحاصل انه ماذا على كم الانكار الذي وتشويش العبارة قوله والجواب ان هذه الخ اقول ان اراد التساوي عدم اللزوم البين بل انا نكل محتاج الى ملاحظة امر خارج عن اللفظ فالحق ما قاله الرواني اذا ما ترجحان لواحدة على الاخرى لصح فستوقف حتى يقوم الدليل انتم فيحتمل ان يكون مدعى دعوى التبادر من واحدة من تلك اللفظ ومنشأ انكاره من اخر تم هو ان الاول قد اتصل في تبعاده داعي التركيب التعليقي الذي هو الدليل او القرينة فلم يبق الخالية من هذا الضابط على ارادة الفائدة المتنازع منها اكثر مما كان على ارادة غيرها منه فاعتبار هذه الاولى فلما ادى الخالية منها تبادر وهذا على ما اعتاده والثاني منع

جميع

صرف العالم بالمدارك واحكامها ظاهر فى ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات النظرية وخرج الشرعية
الاصلية وما يستعمل فيه الفقهية مع خفة معناه ههنا والمدارك قد علم كميتها وحقيقتها سابقا والمراد
باحكامها احوال التعادل والترجيح وسيجى انشاء الله تحقيق ما يحصل بسببه العلم بالمدارك منه

باب وجوب الجمع بين الاحاديث الا ان من اتفق له العلم بحديث ومعارضه لزمه
لزمه الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض
ولا على ان من كان عاجزا بالفعل يلزمه التوجه وتحصيل بعض العلوم الذى
يتوقف عليه الترجيح فان رجح فذاك والا فله التخيير بل امعان النظر فى تلك
الاحاديث يحتمل انه يوجب للعاجز عن الترجيح حين سماع المتعارضين
حكم التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن من الرجوع الى الامام ظاهر الاصل ونعم الناس
فيهم احد يدعى الاجتهاد على طريقة اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من
يعلم ظواهر بعض الاحاديث ومع ذلك طريق الاحتياط غير خفى فالزمه مهما امكنك
والله الهادى وبعدما تكلم انشاء الله فيما يتوقف عليه الاجتهاد من العلوم
يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا وسيشير المصنف فى تضاعيف
كلامه الشريف الى بعض ما قلنا فانتظر قوله صرف العالم اقول المدارك معروفة
بحسب الاصطلاح مشهورة بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه
اصطلاح منفرد فتفسيرها فى التعريف هو الصواب حتى لا يكون متضمنا للمجهول
وليس فى كلام المصنف والمراد باحكامها الى اخر ما قال اخيرا للتعريف كما هو الظاهر
ولكن الامر هين وظ قوله المدارك واحكامها كذا قوله الاحكام الشرعية
الاستغراق فيخرج المتجزى مع قوله يحتاج الاجتهاد ثم ان العالم قد ينظر الى نفس
الحكم الشرعى الى ثبوته والى عدمه كوجوب الجمعة وعدمه وقد لا الى ثبوت احد الحكمين
الشرعيين الذين وقع الخلاف فيهما اذ لا يجب ان يكون المسئلة خلافية بل
يكفيها ان تكون نظرية كما صرح به وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد
القطع باحدهما على طريق منع الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا او تخييرا او حرمتها
فينظر فى انها هل هى واجبة فى الجملة او حرام وكان المراد من قوله فى ترجيح الاحكام

الشرعيه

 فى ان الاجتهاد هل يقبل التجزى او لا بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل دون بعض لخ وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزى وقيل
بعدمه والحق الاول لوجوه الاول انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك
المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها منه

الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول ايضا ترجيح للثبوت على النفى او بالعكس
ولكن ينبغى ان يكون هذا المعنى مشهورا متعارفا بين القوم ليسلم التعريف
عن الخلل قوله البحث الثانى فى ان الاجتهاد اقول واعلم ان ههنا مقامين الاول
انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس جملة مما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو
الذى يحصل للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل
منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شىء منه وبعبارة اخرى هل يمكن
تجزى القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام دون بعض ام
لا قال بعض الفضلاء فى رسالته الموسومة بالعشرة الكاملة والحق ان فرض
التجزى بمعنى الاقتدار على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوى استنباط
المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيه ما يكاد يلحق بزمرة اهل الباهتة
والمكابرة فان الاقتدار ما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع
للاكثر بما ذكره والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بذلك استعدادا
قريبا لتحصيل ذلك الحكم من دليله وليس هذا بممكن وكيف يكون من يسلم
تجزى الاقتدار والاستعداد فى العلوم الاخر الطبيعية والعربية والشعر و
الانشاء والترسل وغيرها من اصناف الفنون فان الفرق بينها وبين الاستعداد
الفرعى لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يركن
المنصف المحقق ولهذا ظهر فساد ما قيل لا كلام فى تجزى العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام بالفرعية
بالفعل غير مقدور ولاحد غير المعصوم ولو فرض مقدوريته فهو ليس بشرط
اجماعا وانما الكلام فى تجزى نفس القوة والملكة التى تسمى اجتهادا والظ
انه غير معقول وانما التجزى الاجتهاد الفعلى لا نفس القوة ولعل من يجوزه

فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوى قلت انه لا حصول الظن
بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل العلم من العادة بالعدم فان المسائل التى وقع الخلاف فيها اوردها جمع كثير
من الفقهاء فى كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا فالحكم العادة بانه ليس لها مدارك غير ما ذكروه
ولا اقل من حصول الظن القوى المتاخم من العلم فان قلت التمسك بجواز اعتماد المتجزى على استنباطه عبثا والتزام
المجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون العلة فى المجتهد المطلق هى قدرته على
استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة لبعد عن الخطا من الناقصة منه

فى قول المص وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل دون
بعض فقد اختلف فيه والاكثر على انه يقبل التجزى وبعضهم رايته كالصريح فى
ان هذا الخلاف فى المقام الاول مع ان غرضه بيان الخلاف فى المقام الثانى وانما
وقع فيما وقع لتغيير عبارة كم وهو العبارة التى فى الكاملة قوله فان قلت
لا يمكن اقول توضيحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم والظن بعدم المخصص
وغيره ولا يحصل واحد منهما للمتجزى من الاحاطة بما فى الكتب الاستدلالية
من ادلة مسئلة واحدة اذ من الجائز عنده ان يكون مخصص او معارض لم يطلع
عليه ولم يكن مذكورا فى تلك الكتب والجواب انه العلم العادى يحصل بعدمهما
بمعنى عدم امكان الاطلاع عليهما بعد الاحاطة بما ذكره المجتهدون المطلقون
فى كتبهم الاستدلالية لا سيما فى مثل هذا الزمان الذى انتهى اليه الخلف من
الشيعة والجامع من كتب الحديث والمدارك وشرح ش ومختصره ولف فى ذلك من
كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء العلماء المجتهدون على الاطلاق ونحن ما اشترطنا
فى المتجزى الا انه يساوى المطلق ومن البعيد ان يطلعوا على معارض ولم
يذكروه فى كتبهم حين الاستدلال ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم
للعلم بعدمهما مما لا ريب فيه وطريق القطع ان كان مسدودا فهو مسدود عليهما
لا اختصاص له بالمتجزى قوله فان قلت التمسك الخ اقول غرضه ان العلم بالعلة
انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هناك عليها واما ما يجعلونه علة من الاطلاع
على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله ليس علة فى المطلق بل العلة فى اعتماده
على ظنه هو قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطا
من الناقصة فتكون له شدة مناسبة بالاعتماد المذكور من الناقصة اما كونها
ابعد فلانا نرى ان الملكة فى فنون العلوم الدقيقة العاصمة عن مواقع الخطا اقوى

انما احفظ ذلك فيه جمع النزاع لفظيا وان اشتبه عبارات اكثرهم انتهى وسقوط
تعلم ما اوردناه انتهى كلام مد رفع مقامه لا يخفى ان من يستنبط حكما من دليل كما انه
لا بد له من النظر فى الدليل كذلك لا بد له من النظر فى وجود المخصص له والمقيد
او المعارض او غيرها او فى عدمها وقد يكون معارض ما فى كتاب الصلوة
من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيره كالمخصص مثلا موجودا فى الديات
مثلا كما فصله المصنف فى مسئلة جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
فح لا بد للمتجزى ان ينظر الى جميع ما فى كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض له
فيكون محيطا بمدارك كل الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات
المتعلقة بالاحكام لان ما فرضناه لا يجرى فى الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة
بالفرائض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزى انه لا يقدر على استنباط
مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول ربما احاط علم المتجزى
بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انها لا غير معارض او مخصص
لدليله مع عدم قدرته على استنباط ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد
من نفسك انك تقدر على ان تعلم ان قوله ادروا الحدود بالشبهات ليس
معارضا لقوله لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان
يستنبط منه والمقام الثانى هو انه على تقدير ان يحصل العالم ما هو مناط الاجتهاد
فى بعض المسائل فقط فهل يجوز ان يجتهد فيه ام لا قال فى كم وقد اختلف
الناس فى قبول التجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض وذلك بان
يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد
فيها اولا ذهب العلامة والشهيد فى ش وكرى وعكالدين فى جملة من كتبه وجمع
من العامة الى الاول وصار قوم الى الثانى انتهى ما ردنا منه اقول انه اطلق ذلك

قول

قلت البديهة تحكم بالمساواة ثم بقي ان كل ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه دل على الجواز في المتجزي ايضا كما سيجيء في اخر هذا المبحث قوله بان قوة الاولى كاملة دون الثاني متن

في الفقه بالا يطلع عليه من له الملكة الثانية كما مر فاذا كان لملكة غير الفقه مدخل في معرفة حظائر وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله هذا حاصل ما افاده في انور بعبارة واضح مع توضيح مني والحق ما عبر به عبارة ومعنى صفة قال دره والتحقيق في هذا المقام ان مرجع الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على ما مر بيانه وعلى استنباط المجتهد المطلق لما عدا متشابه ولكن النفس في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالنسبة الى غير المجتهد المطلق قياسا لا نقول به نعم لو علم ان العلم في العمل ظن المجتهد المطلق هو قدرته على استنباط المسألة امكن الالحاق مرتبا بمشروع العلة ولكن الشان في العلم بالعلة فقد نص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتماد من حيث ان عموم القدرة انما هو على الكل الفرد ولا شك ان الفرد الكامل من احتمال الخلل اسن الناقص فكيف يستويان قوله قلت البديهة اقول جواب متين ولكن لا ادري كيف يصادق قوله ان كلا مما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى اخر الكلام مع قوله البديهة تحكم بالمساواة مع ما يليه فهو من كثير المسامحة في العبارة وليس عرضي استناد الغلط اليه كيف وعبارته مما لا يفهم منها اكثر هما المراد بعد التامل ولكني معترف بالعجز عن العبارة المحسنة التي تبلغ معناها الذهن فتقبل الى الاذن كعبارة صاحبي والعالم الغير اي استناد الكل والبعض ملاحظة قوله كما سيجيء في اخر قوله يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المطلق على ظنه كما ذكر غيره مع انه ليس في اخر هذا البحث منه عين ولا اثر نعم الادلة الذين يذكرهم لجواز اعتماد المتجزي على ظنه يدلان عليه في المطلق ايضا كما

كما مر في الاول منهما وهما متقاربا المأخذ كما مر بيانه بل احدهما عبارة اخرى للاخر وانا اذكر الادلة التي اقمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي في هذا الشان اتم من الرسالة المذكورة اذكر جميع ما فيها الجاهل غير مخل ولا معيب المقصر عالما ذا ورع كالمجتهد بتعاريفه وذكر ما يرد عليها ثم عرضه على شيخنا البهائي وهو ابن ملكة فقد بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة منه قال وقد ينقض طرده باستنباط الاحكام القطعية عن اصولها وليس لها وليكن اندفاعه بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه وقيل يرد من الاصل فيخرج وفيه نظر ثم نقل الوفاق من المحصلين على وجوب التقليد والاجتهاد سوى قيل بجواز تقليد الميت وبعضهم للاولة السمعية وهي كثيرة فلم نقل ولقائل ان يقول عليكم ان تقرروا ثانيا ما قرروا اولا هذا الحديث الشريف كما يدل على لزوم تحصيل الملكة الكاملة كذلك المتجزية وانما يدل على المقاصل قوله كل عالم اطاعت فوقه فقد انزلقه والتقريب اللازم عليك ايراده لصعوبة ايراد وهذا القدر لا يحتاج الى اللكة ولا الى الحدس منها نعم قليل من العوام يجزي عن مثل هذه الحكم التكريري الظني من ملاحظة مثل هذا التفريع من قبيل استنباط الحكم الفرعي القطعي عن اصوله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد الا ان يريد بالقطعي ما يكون اصله وان كان بوسط ظني ضروري في الدين او المذهب نقول بهم على ما مر الا ان هذا لا يستحق كونه كذلك حتى نرى فيه الاصول الملقاة اليناها ثم نفرع عليها وبضم اليها موضوعا انا فنقدر ان نستنتج القاصر ما ليت ان اصل هذا الفرع الخ الى اخره من اصعب البراهين معدة الواجب المطلق والمعيب

فقال

وان الامر الذي لا يجتهد فيه في الشيء الواحد وان العالم الخصوص يجتهد وان العمل بالعام قبل التخصص لا يجوز وان بعض المعنوي قد يجتهد وبعضها لا يركن الى غير ذلك فانا نقيتل لنا اجتهاد الائمة عليهم السلام من هذه المسائل بديهتهم والائمة عليهم السلام يعرفون بعلمهم ولهذا لم يفيدوا فلم يستفد هكذا فاقول لعمرك يا اخي استمع وانصف ان علم الاصول قد ظهر وفي اواخر المائة الثالثة ثم الى التاجر في تلك المسائل بين اصل ذلك العلم ارتباطا وهو قريب من الفترة فما الذي منعه سليقة عن اخذ ما بايدينا وانتهى سليقتهم حتى لا يحتاجوا الى المسائل الى اخر زمان الغيبة الكبرى هو انهم كانوا لم يمن الائمة عليهم بايادة ما هو المتوجه من تلك المسائل ومعرفتهم بشيعتهم ثم بعد ذلك الموعد الغيبة وما هو الحاكم فان قلت ان وقوع تلك المسائل كصحة الصلاة في الدار المغصوبة وكالوضوء مما لامست النار وخلط الماء المضاف بالماء المطلق الى غير ذلك ليست بيانية ولكني ما يحتاج اليه الناس وليس لهما مدرك من الكتاب والسنة فلا بد لنا ان نعمل تلك الاصول على الاستنباط منها والا لتعطلت احكام وبقي الناس متحيرين فنقول الصلوة في بطن لعدم جواز اجتماع الامر والنهي فانه بانية تسليم الصلاتين الى المغصوب منه لو طلبهما ان مقدمة الواجب واجبة ح يصير شركا قلت فح قل لربهم ايا صنيعهم حيث قولنا اصولا وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة لولاها لكان ما اتى به خاتم الانبياء مع نبيا اثنى عشر من عترته وخلفائه ائمة لهم ان هذا قد لا يعلم بهذه الاصول بل يطرحون لخلفائه فائدة ليس الا من الخير في تلك المسائل هذا العجيب هم نقل ذلك الخلاف في وجوب الاجتهاد عينا او كفاية واختار الكفا

فقال لنا بوجوه منها قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية حمل التفقه على معناه العرفي واذا ذاع القوم على المتوغل قال قيل ان التفقه اليوم العرف اصطلاحا طار بعد الشيخ فلا يحمل عليه اطلاق الشيخ واصحابه عنه بان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية غير عرفي في الاعصار المتاخرة عن الصدر الثالث ثم استدل عليه بقول الامام ع تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم فهو اعرابي ان الله يقول ليتفقهوا في الدين وليس ذلك في هم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغير ذلك من الاحاديث واطال الاطناب بما لا يوجب الا تعبا اقول لما كان معرفة الاحكام الفرعية حاصلا في التفقه وكانت انما الكلام في معرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية كما هو طريق المجتهدين وشيء مما ذكره لا يدل على ان المراد بالتفقه التفقه وما ذكره من قوله ع الحكم ما حكم به اعلمهما وافقههما واصدقهما في الحديث وقوله ع المرجة الخ اثبات الدعوى بما غلب فرضت بعض شرحها بانها انما تفقه منك وهذا ع كما ترى لا يوم الاعمى ان رضي به وكان اكثر هم قلدوا وافقههم وفي ليلهم حيس سئل عن الصلوة في محل العمامة ما بال الكمان فيها ولم يكن هناك افقه منه ومثله ع حيس سئل عن الماء الذي اتى به من الرجل نعم اذا كانت فيهم علم اذ الظان المراد بهم من يحصل له بعض الاحكام وبعضهم مدلول مثل هذا الحديث مثلا او ان يدل على كانت المعروفة بعنوان التقليد فكيف يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا ثم الظن الآتية الكبرى ان الطائفة المتفقهة انما يندرج الموجود بالفعل في الفحص لم يعد النفر والتفقه ومن الثقات المخبر والحدث انما يتبادر على معرفة علم الاخرة ومعرفة آفات النفوس وطفايا

يفتي الى الدور وكذا مسئلة التخيير تتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى تخيير المجتهد المطلق
فان كان ممكنا لكنه خلاف الواقع اذ الفرض انحاقه بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الغايات وان كان
بالعرض لحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في بعض مسائله كما مر يثبت الواسطة بين أخذ الحكم بالاستصحاب
والرجوع فيه الى التقليد والى ثالث قلت تركن الى التقليد والاجتهاد وهو غير معروف فيما بقي وفيه بحث عرفي
وجوه الثالث ان قوله التعويل في اعتماد الظن المجتهد المطلق انما يصح على تحليل قطعي وهو اجماع الامة وقد انقض
برد غير صحيح اذ لا نسلم ان هذه المسئلة مما يسأل عنه الامام ع سعد

يفتي الى الدور قال الفاضل التجاني في شرح الزبدة قال انا انما الصحيح التخيري لزم
الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتخير في مسئلة فقهية كاستصحاب النجاسة
مثلا موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة ان الاجتهاد تخيري وصحة اجتهاده
في هذه المسئلة موقوفة على اجتهاده في تخيري الاجتهاد وغيره نظرا فانه كما يمكن
صحة الاجتهاد في مسئلة فقهية بتوقفها على صحة اجتهاده في مسئلة التخيري
انما توقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وكان صحة اجتهاده
في المسئلة الفقهية هي صحة اجتهاده في تخيري الاجتهاد فلا تغاير حتى
نظر فيه لان تخيري الاجتهاد ليس متفقا عليه بل مختلف فيه فيكون العلم
بمرتبة فعل الاجتهاد فيه دليلا نوع توقف الاجتهاد على الاجتهاد في تخيري
الاجتهاد وهو دور كما تقول الاجتهاد المختلف في تخييره هو الاجتهاد في
الفروع فلا مانع من توقف على تخيري الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة
موجودة وفيه كما بان العمل بالظن في الاصول ضروري كما تقدم سابقا لكن نمنع
الظن انما يجوز العمل بالمجتهد المتخير فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو من
متوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور وقد انتهى اقوال من العجائب
مزيدي الدور هذا واما المسئلة ظاهر لكم تراه مع ما فيه من وجوه النظر
بيان ذلك ان صحة اجتهاد المتخير في المسئلة نوع اصولية ثبت بالدليل الظني
كما هو المفروض فيصدق ان قولنا اجتهاد المتخير في الفروع صحيح موقوف
على صحة اجتهاده في الاصول ولا يريد بتغاير الموقوف والموقوف عليه الا
المرتبة وانما كانت المسئلة الثانية ايضا اصولية تيسرا بتنبيه الدليل على ما يصدق
ان قولنا اجتهاد المتخير في الاصول صحيح موقوف على صحة اجتهاده في الاصول
وهذا ان عنى بالمغايرتين فظهر ان الموقوف هي المسئلة الاولى كما صارت

هذا

هذا التقرير عين الموقوف عليه ليلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكنا
نرى عدم التفاوت ولعله لو تنظر فيما قاله الدال قلناه وما قولها انما توقف
على صحة اجتهادها فيه فيرد عليه ان صحة مسئلة التخيري نفسها ليست الا توهمها
مطابقة للواقع ولكنها لما ثبتت بالدليل القطعي فلا يجوز للعمل بها حصل
من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل الذي هو اصول فظهر بهذا عدم التوجيه
لجواب قول القائل ان تخيري الاجتهاد ليس متفقا عليه وذلك لان مراد
القائل هو ان الظن الحاصل بجواز تخيري الاجتهاد في الفروع وهو المسئلة الاولى
متوقف على الظن بجواز الاجتهاد اي جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد في
المسئلة الاصولية والجواب عنه صدر لزوم الدور وان جواز العمل بالظن
في الاصول ثبت بالاجماع القطعي والعمل بالدليل ان يجوز تخيري الاجتهاد في الفروع
متوقف على جواز الاجتهاد في الاصول والقائل متوقف عليه وليس عين
الاول حتى يلزم الدور ومع ما قلنا وبظهر ايضا اندفاع الدور وهو ما
قال خير من توقف العمل بالظن على العمل بالظن وما حنه كلام المحقق
لم نره كما نقل المتوقف ولا يخفى انه مغاير ولا دور لانه عبارة عن ان يكون
هناك شيئان كل منهما معلل بالاخر بواسطة او دونها كما عرفت في المقام
قال الفاضل المعاصر بقي انا نختار الثاني ونمنع توقف الاجتهاد على تخيري
اجتهاد المتخير في مسئلة تخيري الاجتهاد ومنع هذا الاجتهاد متوقف على
جواز التخيري يعني بجواز التخيري الاجتهاد في نوع من الفروع ممنوع بل نمنع
اولا عدم التوقف كما سيظهر ثانيا فيكفينا مثل هذا الاوسع شبها على ما
صلحت وبالجملة توجيه الدور على النحو الذي يمكن ان يشبه على مثل
هذا المحقق اخ من اشكال واولا يحكى ان يدعي الانصاف الى الناشر بان في

وقد ان العمل بالروايات في عصر الائمة ع للدراية بل وغيرهم لم يكن موقوفا على العلم بعدالة كل الاصحاب والقوة
على الاستنباط بل بظهر بطلانه بادنى تأمل في حصة قول الاصحاب والحاصل ان الاجماع الذي يقطع
بدخول المعصوم في هذه المسئلة دليل وفي غيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي ما لا كاد يكون وقوله
وقضاء الفهم بان ارادة حكم بديهة العقل بدون ملاحظة امر خارج فظ البطلان واذا العمل بالظن في كثير
ليس من البديهيات الصرفة وان ارادة حكم العقل بديهيا اذا احتاج المكلف الى العمل والمخصص بقيد التعليل
والاجتهاد فيه بديهة حكم بتقديم العمل بالحجة الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق
والمتجزي والحاصل ان دليل عمل المجتهد المطلق بالادلة الشرعية هو ما ذكرناه من الاجماع اذ لنا
الاجماع القطعي هنا من اجل الامور

الاول ان قوله ع فيما قيس عليه ينصرف الى
ايهما عنه صحيح لان الادلة التي كان
تتعلق بالقطع بجواز عمل المتخيري
بالادلة الشرعية غير الاول ان قوله ع
المتخيري عليه ينصرف الى المدور لهم
عنه صحيح لانه على تقدير جواز تخيري
في الاصول على الظن لم يختص قوله ع
بالمجتهد فمن حصل له القطع من دليل
او امارة بشيء من المطالب الدينية
يجوز الاعتماد عليه على ذلك التقدير
مجتهدا كان او مقلدا وعلى تقدير
جواز الاعتماد على الظن في الاصول
فهذه المسئلة لا بد فيها من الاعتماد
على الظن بناء على عدم تحقق دليل
قطعي على جواز التخيري لعدم حتى
دليل قطعي على العدم جواز التقليد
لذلك الشخص لقوله ع قلت يجوز
ان يقلد في جواز التقليد قلت
الادلة الدالة على عدم التقليد لم
في الاصول خاصة لكن تمنا جواز العمل
للدليل فاذا كان عدم تقليد فيها
على حد التقليد في الاصول كما ان
يحصل القطع ببطلان ما ذكر على
تقدير التسليم والعقل يحكم بتقليد
في الاصول فيجب ترك العمل بظنه
في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد في جواز اعتماده على ظنه وتحمله ان ظنه في الفروع

هذا

هنا كما فرق بينه وبين المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا قطعيا
على لزوم الاكتفاء بالظن في هذه المسئلة تقريره ان المتخيري لو لم يجز له
التعويل على الظن في هذه المسئلة لزم التكليف بما لا يطاق اذا شك في
هذا التكليف عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد والكل باطل
يحمله في هذا الفرض لان يجوز ان يتمكن منهما فيحتاج الى القاطع وكل قاطع هنا
اصوله فان قلت انا القاطع دل على جواز تعميم المطلق على ظنه وكذا على جواز
تقليد عوزه لم يدل على جواز تقليد عوزه في هذه المسئلة ثم يبني على اجتهاده في غيرها فلنا
لا قاطع على جواز تقليد عوزه لانا في العامي واما المتخيري فقد مر ثبت
دليل على لزوم التقليد لا سيما التقليد في الاصول اذ قد ادعى عدم جواز
لكل مكلف منا الامر عليه ظاهرا بالبطلان بعد الفتيا والتي ثبت مطلوبنا
وهو ان يعمل في الفروع بظنه بعد ان يقلد غيره وجواز اجتهاده فيه يدليل
هذا حاصل ما افاده له والحق ان الادلة الاصولية اكثرها لا تفيد القطع لا ظنا
وان عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا ففي اصول الدين
لا الفقه ولجاب الشيخ البادي في الرسالة عن الدور بانا التخيري المستفاد
فيرصول التخيري في المسائل الفرعية لما التخيري في الاصول فجاز لجاهلها
تقليد المجتهد في ذلك وغيره ومع كما يلزم الدور حاصل ان القطعي هو
الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له الظن بمسئلة اصولية ان يعمل مقتضاه
على ما يظهر من المتن الذي عندي من شرح الشيخ الفاضل لا يرجع من سمع يمكن
ان يكون مراد الشيخ القطع بنا على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور
ثم ان بعض الفضلاء قدس سره قرر الدور هكذا حاصل ما لهم التخيري بان ظنونه
في المسائل متعبد صوقوف على حصول علم بان ظنه في مسئلة التخيري مثلا على

ويستعمل للرقوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير جواز التقليد في الاصول لا يتصور ههنا مانع للعامي ظنه بعدالة مقلده في مسئلة التجزي والله يعلم ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام او تعسير المجتهد متتبع عندنا لان الائمة لم يكونوا من اظهار كل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهرة المتعلقة بعلم قليل بل الظاهر ان القول بنفي التجزي انما وصل على طريقة جمع من العامة القائلين بان النبي صلعم اظهر جميع الاحكام بين يدي اصحابه ونقل الى الباقي على نقل خالم يوجد له مدرك فعدم مدرك لعدم الحكم فيه فرق الواقع لحكم التخيير وقد عرفت سابقا ان الائمة عليهم السلام كثيرا ما يتعين على افهمهم وعلى اصحابهم في بيان الاحكام بل يلهمهم كما يتعين على شخص معين حكم معين لمدخلية بعض خصوصيات ذلك الشخص في ذلك الحكم كما روي ان

فيلزم الدور او ما في معناه اقول لا وضوح لهذا الدور كما يدعى ان يصح ان يعلل احدهما بالاخر حتى يلزم محذور الدور وههنا لو قيل ان اراد بعض المجتهدين ان يحصل ملكة الاستنباط في بعض المسائل الفرعية مثلا لم يحصل الى الظن في بعض المسائل الا بعد العلم بجميع الاصول فلا نسلم ان هذا يستلزم الدور بل يجوز ان يحصل عنده جميع ادلة بعض المسائل الفرعية بظنه ان المرجع الادلة فقط وعليه يحصل الى العلم بان تلك هي الادلة فقط في مسئلته ثم يشاهد فقدان بعض الادلة بعد ما قاموا بالفحص البالغ فيتسلم عنها فقال عليه السلام كيف قلت عليه السلام انه كيف قلت عليه السلام انت موسع عليك بقدر فهمك وعلى الوسط بقدره وعلى الفقير بقدر طاقته فتبين من هذا الحديث ان الاول موسوس والثاني متوسط والثالث فقير من غير اشعار بان الاول ملوم بعد تحليته الاحوال الثلاث وهذا لم يقدح ايضا في حصول العلم بتنقيح المناط فتأمل

قوله الثالث مما يحتاج اليه المجتهد من العلوم وهو تسعة ثلثة من العلوم الادبية وثلثة من المعقولات وثلثة من المنقولات فالاول من الادبية علم اللغة والاحتياج اليه ظاهر اذ الكتاب والسنة عربيان ومعاني مفرداتهما يتبين في علم اللغة والثاني علم الصرف والاحتياج اليه لان تغيير المعاني يقع بتغيير الصيغ ومعناه في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر وامثالها وانما يعلم في الصرف والثالث علم النحو والاحتياج اليه ظاهر لان من معاني المركبات من الكلام انما يعلم بهذا

قد عرفت ان غاية ما يحصل من تنقيح المناط عند القائل به الظن فتذكر قوله الثاني قال الشيخ الفاضل الحر في شرح الوسائل قال الشهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة بالاقتصاد والذي يظهر لي اخيرا عدم الحكم والاستدلال على عسر ذلك بالاحتياج فيها الى البيان كما اشار اليه صاحب الزلال فانه قائم وجهك الله دين حنيفا فطرة قد فطر الناس عليها وهذا الذي يحكم بولوده على فطرة الاسلام وابواه يهودانه ويمجسانه ثم استدل على ذلك وكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة المتعذرة مع الاتيان والتنبيهات الشرعية المتوقف على تعلمها على ما مرون ان توقفت على تعليم معلم وذلك الرجوع في ذلك بادلة شرعية وعقلية نزرة قال في الكلام على تعلم الكلام اعلم انه على اسلافي وصدور المتكلمين لمعرفة العلم وصفاته وغيرها من العلوم الطريق صعب ضيق وعر المرتقى والطرق الى الحق انما يعلم بها واصعبها واكثرها خلفا وخطرا والمذاهب فيها اكثر من ان يحصر وفيها من الخبط والجاعة اهل جملة من متاخري المتاخرين ما قد علمت ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجاعة اهل لهم دليل عقلا وفقهيا على وجوب اتباعهم او مجرد تقليدهم اياهم واسلافهم على اثارهم اما هم فقد تقدمت وانهم هل يقرون بايمان السابقين على تكفيرهم ويكونون هل يعترفون بايمان العوام الغافلين ضمنا ويكفرون فان اقروا واعترفوا فما فائدة والا فتكفيرهم بالاولى مع اشعارهم بالارتياب مع اعتقادهم عدم المعرفة بالاصول لكفرهم الظاهر عن الكيف يجوز الاقدام بالبيع والشرع باستلزام ترك الواجب والكف عن الاشتغال الا الاقدام مع استلزام ترك الواجب عندهم وجوب الواجب الى قولهم الذي لو يعد وقد ثم قال وعلى تسليم ان المتعلق ان من كان لم تقع فكرته تفكر

وان اراد ان تلك المسائل مما لا بد منها واخصرت مدارکها فيمكن ان نقوم الجواب عنه قوله واعلم ان العلوم المذكورة قبل قد عرفت حالها مما نقل من الشهيد ره قوله قلت لعلم ان مباحث علم الاصول قوله تفصيل ما ظهر لي في هذا المبحث فان اشرف المباحث ما كان مفيدا للاوامر والنواهي التي تفهمنا القرآن المجيد وحديث المعصوم قال بد الجميع او بعضنا فهم منها ما نتعقل من مقصود المفهم لو جب علينا والا لكنا نجد انا لا يجب ان يصير جاهل كمال الخاطبين الحاضرين من العرب غير مفهم الذين تعلموا الفهم شيئا فشيئا في اذهانهم منها وعلى هذا اشكل في اغلب المسائل التي تقرير تعلمها متوقفا على الفقه العربية وورود القرآن المجيد والحديث مما تفهمنا على الاصول فلا من تعلمه ولكن لا ريب في ان بعد ورود تلك المسائل الى دورتها الاصولية يقصد الكلام فيها وعليها اذ الغرض فيها ما تقدم والمطلع على عرف القرآن والحديث يتبعه مستغنى عنها وكذا غيره اذا عاشر العرب يعلم لغتهم على نحو ما يتعلم ذو لغة لغة غيره وتتبع لهم الغور والحاصل بالفهم المستند اليها اوثق من فهم من يروي اللغة العربية من كتب اللغة والنحو ويفهمه بتتبع احوال الناس والرجوع الى حال الشخص مع الاضداف بل اقول استبعد الثاني الى الاول اكثر لكنه من يقول الشعر لعلم العرب من ان يقول ليس يقدر مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ادراك ولو يسير من اللغة التعبير عنها بلفظ غير صريح او موهم لخلاف المقصود مع العاشر لاعلى هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وبه يحصل الصلصلة في الطريق القطع بالمراد كما تابع لوجدان نفسه وتتبعه استقراء مرة بعد اخرى وغيره يظن عدم في هذه الامور ثم يفرض سنر المجيب عنا من بعدنا قال

واما احتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن مطلعا على عرف البيان والا فهم كالعجم مطلقا والعرب الذين لم يتكونوا في الاوائل من تدوين هذه العلوم ومن تدوين هذه الامور ايضا متفاوتون بالنسبة الى الامور الاخر فالعرب والعجم والاول من الثاني على الاحتياج فيها كالاصول والاحتياج اليه لان الاحكام مشتملة كثيرا من المسائل يتوقف على ثبوت الامور التي يجب اولا وكذا الوجوه الكثيرة والفنون والتراكيب وان الامور التي هي لا يقتضي العرض عند الخاص او كذا وجب عقدته الواجب فظاهرا لا يعلم من اللغة وغيرها والمسير لهذا الشخص في هذه المدركات بل يحتاج فيها الى تتبع عند ويبنا وعن المظنون بها وكذا ليس هذه المذكورات مما لا يتوقف عليه العمل وكذا الحال في مباحث النواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والقياس ومعه الاستصحاب والعمل وموجب العمل غير الواحد فتدبر ههنا واما مكي الدعاء ثبوت وجوب العمل بالظواهر من علم الكلام وههنا بقية الكلام والشان على الكلام وعدم احتياج البيان العلم بالاحكام يترتب على ما لم يعلم ان الله لم يكلفنا بما لا يعلم معناه ولا يريد خلاف ظاهره من غير بيان وهذا اخبار يتان لو يعرف انه تفهيم مستغنى من السمع وانا يتوقف على العلم بصدور البيان والاحتياج الى الاصول والعربية انما هو لتحصيل المسائل الخلافية وغيرها من المسائل المذكورة اذ لو كان التقليد سبيا في الخلاص مع امكان التحصيل والرد الفروع الغريبة الى اصولها لانه يحتاج الى اقامة الدليل بتصحيح الدليل لا يتم بدون المنطق الا للنحوس القدسية

ويستدل فان لم يعلم المنطق ولو كان المنطق مما يحتاج اليه الخلاص من المناقشين والعدو فانه ناش من علم الرعاية غير معقول للقاري التراعي في مقاله والمنطق لو سلم احتياجه فلا يعصم الا من الواقع من جهة الصورة لا من جهة المادة لا يخفى ثم اطال الكلام في الاستدلال الى ان قال وناصيحك ايها الولد على عدم فائدته ثم قال بعد اطالة القول من قال بوجوب او استحبابه او سكت عن القول بحرمته فاسكت عن القول باستحبابه يعني تركت كما اسكت اما تعلمته ثم ذكر ان الشكل الاول بديهي والباقي لا فائدة فيه الا ان يريد به وان الاستثناء بديهي اكثر لتصديقه بديهيته والباقي غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف للغة لكن فيه التقليد واما الاصول فلا شك في سقوط مباحثه القياس والرأي بالاستحسان اما منها لها عنا كم المسائل التي هي داخلة في العربية حكمها او كثير من مباحثه ظاهر منها والعقد الضروري لا الاطلاق التقييد وطرقها العلم الخلاص من تعارض الادلة ذكرها الاصحاب كتب الفقهية لا استدراك لا يريب كلام يدل فالحكم بوجوب تعلمها العلم حكم يحتاج الى دليل الى ان قال ولو تنزلنا من هذه المرتبة فلا شك في كفاية جانب من العلوم الثلثة بحيث يحصل اجتهاد فيها بالاجماع والمهارة بالعرف انما تعلم ضبطها او توفي كل فرع عليها شيء قوله والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة قوله سلمنا ان حكم الله لا يعلم الا بهذه العلوم الثلثة لكن لم قلت ان هذه العلوم الثلثة كانت موجودة في زمان الرواة من غير الاحتياج الى الثالثة قوله ما يتوقف عليه الاستنباط قوله ان كان غرضه ان مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استطرادا فهذا مما لا يذكره ولم يكن ما نقول او دليل دال على جواز الاعتماد على هذه الاستنباط

قال سمعت امير المؤمنين عم يقول نزل القرآن اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن [illegible] وثلث فرائض واحكام
وفي الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر عم قال نزل القرآن اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال
وربع فرائض واحكام وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله عم قال ان القرآن نزل اربعة ارباع ربع حلال وربع
حرام وربع سنن واحكام وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم ووجه الاحتياج
البيان استنباط الاحكام من الآيات الاحكامية يتوقف على العلم بها وما لك فان قلت قد ورد في الاخبار
ان القرآن انما يعلم من خوطب به وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي رواه الطبرسي وغيره ويدل على مضمونه ما
رواه الكليني في باب اختلاف الحديث وفي التفسير المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي محمد الحسن بن علي العسكري
ع ما من قال في القرآن برأيه فان

[illegible]

في العلم بان نصيب الذكر ضعف الانثى في الميراث في آية شريفة يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين
وفي الربع للزوج مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك بحيث لا يعتريه شك ولا يداخله ريب ويؤيد
هذا الوجه ما ذكره الطبرسي ان التفسير كشف المراد من اللفظ المشكل وان الفقهاء وجميع الامة كانوا
يستدلون بالآيات القرآنية وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو منه سيما كتاب المواريث وغيره واستدلت
الائمة عم لاصحابهم الشيعة ولغيرهم بالآيات مما لا يعد ولا يحصى وحمل الطبرسي التفسير بالرأي على عدم
مراعاة شواهد الالفاظ ومعانيها الثاني ان المراد اختصاص العلم بكل القرآن في الائمة ويؤيده ما رواه
الكليني في كتاب فضل القرآن ان القرآن اسم للمجموع وما رواه في باب الرد الى الكتاب والسنة وباب غ

[illegible]

على تقدير التسليم فقيل روي الفقيه جواز العمل بهذا القرآن الموجود حتى يقوم مقام آل محمد عليه وعليهم افضل
الصلوة والسلام واعلم انه يتصور في حق المجتهد استغناؤه عن التفسير كما لا يخفى فتم والثاني من القسم الثاني
العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث
يتمكن من الرجوع اليها ويتصور في حق المجتهد الغناء عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى والثالث
من القسم الثالث العلم باحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة الى كتب الرجال ووجه الاحتياج اليه
ان الاجتهاد بدونه لا يمكن بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا
في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذاب وربما لا يمكن التمييز بغير الاطلاع على
حال الراوي وههنا شكوك الاول

[illegible]

العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون رواية من الجماعة التي ورد في شأنهم من بعض الائمة عم انهم ثقات
مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم وهؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده في احد كتابي
الشيخ وفي في وفي من لا يحضره الفقيه لاجتماع شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة
من تلك الاصول المجمع على صحتها انتهى كلامه وذكر في بيان شهاداتهم ان ابن بابويه ره ذكر في اول
كتابه اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال محمد بن يعقوب
في اول في مخاطبا لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان تكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم
الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة
عن الصادقين عم فاعلم يا اخي ارشدك

[illegible]

وقال الشيخ الطوسي في اول الاستبصار ما حاصله ان الحديث على اربعة اقسام لانه اما متواتر او لا والثاني اما لا يعارضه خبر
اخر او يعارضه والثاني اما ان لم يتحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او على ابطال الاخر او لم يكن كذلك فجعل الاقسام
كلها قطعية الا الاخير اما الاول وهو المتواتر فظ واما المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم فظ ايضا فانه صرح بانه
يجري مجرى المتواتر واما الثالث وهو كل خبر لا يعارضه خبر اخر فقال ايضا اذا كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان
ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان يعرف فتاويهم بخلافه فيفهم منه ان نقل هذا
القسم من المعصوم مجمع عليه وهذا فوق الشهادة بالصحة واما الرابع فقال ايضا ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان
وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الاخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان الاجماع على

صحتها كان العمل بهما جائزا سايغا
فادعى الاجماع على صحة هذا القسم
ثم فهل اشهاده منه على صحة جل
الاحاديث بل كلها اذ القسم الخامس
مما لا يكاد يوجد وقال ايضا وانت اذا
فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار
كلها لا تخرج عن قسم من هذه الاقسام
ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا
الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى
في الحلال والحرام لا تخرج عن واحد من
هذه الاقسام ويفهم منه ان كل حديث
عمل به فهو عنده صحيح وقال
في اول التهذيب ذكر مسئلة مسئلة
واستدل عليها اما من ظاهر القرآن
او من صريحه او فحواه او دليله او
معناه واما من السنة المقطوع بها
من الاخبار المتواترة او الاخبار
التي تقترن اليها القرائن التي
تدل على صحتها واما من اجماع
المسلمين ان كانت فيها او اجماع
الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد
من احاديث اصحابنا المشهورة
في ذلك وانظر فيما ورد بعد ذلك
مما ينافيها ويضادها وابين الوجه
فيها اما بتاويل اجمع بينها وبينها
او اذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف
اسنادها او عمل العصابة بخلاف
متضمنها انتهى هذا الكلام صريح في انه

اذا كان ضعيفا لا يضرنا لفرض حصول الظن من القرائن مع فرض كون العامل او من
نفسه كنا باعلمونا هذا كله مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده وفرض
تحقق القرائن لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه مما قلناه في البحث الثاني قوله
قال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار اقول فانا نقل بعض ما ترك من كلام الشيخ
وانتكلم عليه حتى تظهر عليه الحال قال الشيخ واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر
وغير متواتر فالمتواتر منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير
توقع شيء ينضاف اليه ولا امر يقوى به ولا يرجح به على غيره وما يجري هذا
المجرى لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي ص والائمة ع اقول غرض
الفقيه من هذا التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل به من الاخبار وما لا يجوز
اما بيان ان اي الحديث مضمونه مطابق للواقع واي ما لا يكون كذلك مع عدم
الاحتياج فهما محط نظر الفقيه اذا تمهد هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن
النبي ص فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد الا بطريق النسخ اذ حكم الله الواقع
لا اختلاف فيه ولا يجوز عليه ص التقية واما المتواتر عن الائمة ع فلاحتمال
التقية يحتمل حديثهم التناقض والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكونا معا
واردين مورد التقية ويكون حكم الله الواقع على خلافهما كما اذا كانا مطابقين
لمذهبين من مذاهب العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذاك والا فلا بد في
العمل باحدهما فيحتاج الى الترجيح من غير مجال الذي يلاحظ فيه السند لفرض
التواتر واما ان هذا الفرض اعني التناقض والتضاد بين المتواترين غير
واقع فهذا خبر غير ما نحن فيه واذا الشيخ ما قال بعدم وقوع هذا الفرض بل
نفى التضاد والتناقض راسا وليت شعري ما الفرق بين المتواتر والاحاد اذا
علم صدور الاخيرة من المعصوم حتى لا يجوز التناقض وشبهه في الاول دون الثاني

الا ترى

ما لم يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع او من الاحاديث المشهورة عند
ارباب الحديث والا لكان ظاهرا انها من قبيل القطعي

الا ترى انه ره حين سئل عن الحديثين المختلفين مع فرض صدورهما عنهم ع
عالج التنافي لحملها اما بالتوقف او العمل بايهما شاء واذا جاء التنافي في
العلاج في القطعي الصدور فلا فرق بين المتواتر وغيره ثم قال ره وما ليس
بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل خبر يقترن اليه
قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم
الاول اقول هنا على تقدير ان يكون القرينة موجبة لصحة مضمون الخبر
واما اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنهم ع ولم يوجب العلم بصحة
مضمونه فان لم يعلم الحق في خلافه فيجوز الافتاء والعمل به والا فلا كما اذا كان
مضمونه مخالفا لما هو الضروري كالمسح على الرجلين هذا مع عدم خبر
مثل يعارضه ومعه فيعالج بما يعالج به المتعارضان ثم قال ره والقرائن اشياء
كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاها ومنها ان يكون مطابقا
لظاهر القرآن اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القرائن
توجب العلم وتخرج الخبر من خبر الاحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان
تكون مطابقة للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما
ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع عليه المسلمون ومنها ان تكون مطابقة
لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القرائن تخرج الخبر من خبر
الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب العمل به اقول انه ان دل العقل على
حكم لا يجوز صدور الحكم الشرعي على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج
للفقيه الى ان ينظر الى حال الحديث المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره
عن المعصوم او عدم صدوره اذ ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد
وان دل على ما يجوز بعد ورود الشرع الى خلافه كما اذا دل على جواز الانتفاع

بجلود الميتة مثلا فمطابقة مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصدور ولا جواز
العمل به لجواز المطابقة بل مطابقته القسم الاول ايضا لا توجب ذلك لا مانع ان يفترى
على النبي ص انه قال لا تظلموا احدا وكون المضمون حقا مع قطع النظر عن
استنباطه من الخبر ولا احتياج لنا اليه اللهم الا للتاييد ما علم من غيره لو
احتيج اليه وكذا القول في مطابقته لظاهر القرآن وغيره اذ فرض غرض دسيسة
المفتري في افترائه بما يوافق القرآن لا سيما عمومه او دليله مما اختلف في
حجيته ليس بذلك البعيد ثم ان ظاهر القرآن وغيره ان كان كافيا في الافتاء
او العمل فلا وجه للحاجة الى بيان حال الخبر والكلام في مطابقة السنة و
الاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال ره واما القسم الاول فهو كل خبر لا
يكون متواترا او يعرى من واحد من هذه القرائن فان ذلك خبر واحد
ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبرا لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب
العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم
بخلافه فيترك لاجلها العمل به اقول الخبر المتعري عن جميع هذه القرائن
لا يخرج من ان يفتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى او افتى بخلافه او افتى به
البعض وسكت عنه البعض الاخر او افتى بخلافه من غير استناد الى خبر اخر
لان المفروض عدم وجود المعارض ثم الاول هو اما ان يكون موجودا في جميع
الاصول بسند لا يبلغ حد التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها
بحيث يمكن ان يسمى مشهورا او لا كما وجد مثلا في اصل او اصلين بسند او
سندين ففي الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا تظنن ان افتاء الجميع
بمضمونه جعله من القسم المحفوف لان الاجماع الذي جعله الشيخ ره قرينة هو
الذي ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل اجمعوا على حكم وقد

اتفق

اتفق الخبر معه اتفاقا والذي فرضناه اعم من الاجماع المصطلح مع فرض كون الاجماع
او الشهرة مستندا الى هذا المفروض ثم ان هذا الخبر على هذا الفرض ليس من الذي
اجمع على نقله فقط بل نقله وقد افتى الجميع بمضمونه ما وجد في اصل او
لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل ما يشمل الافتاء والثاني
لا بد من طرحه والثالث ان بلغ المفتون بخلافه حدا علم الاجلة منه قول
المعصوم ع فان الم فيطرح لاجل مخالفته لفتواه ع والا اعني لم يحصل الكثرة
بل لو علم ان العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الامام ع افتوا بخلافه
يطرح اذ العادة قاضية بمطابقة مذهب الامام ع لفتاويهم المتفقة
ان لم تبلغ كما اذا لم يعلم فتوى القدماء بل المتاخرون الذين تركوا
الخبر لاجل مخالفته لقاعدة اصولية قطعية على زعمهم تركوه ولم يعملوا به
فلا بد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر والترجيح ويعلم بان ثم حكم ما
اذا افتى بعض القدماء بمثل ما لا يعلم من فتاويهم حصول قول المعصوم ع فيما لم
سواء كان المفتي بخلاف الخبر من نقله وعمل بخلافه او من لم ينقله وسواء
عمل المتاخرون بمضمونه او بخلافه ايضا او سكتوا عنه والغرض بيان
جميع الاحتمالات ولا ادعي تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره وان
كان هناك ما يعارضه فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل
الرواة في الطريقين وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا
وان كانا متساويين في العدالة والعدد وهما عاريان عن جميع القرائن
التي ذكرناها نظر فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالاخر على
بعض الوجوه وضرب من التاويل كان العمل به اولى من العمل بالاخر الذي
يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر الاخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين

معا واذا كان الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وجب العمل بالاخر على بعض الوجوه صريحا او تاويلا
كان كاحد التاويلين خبر يعضده او يشهد له على بعض الوجوه صريحا او تاويلا
او لفظا او دليلا وكان الاخر عاريا من ذلك كان الجار اولى من العمل بالا
تشهد له شيء من الاخبار ولذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر اخر وكان
سيان اذا كان العامل مخيرا في العمل باي شاء واذا لم يكن العمل باحد الوجوه
الاربعة مطرحا لانه حينئذ يتضاد حكما وبعد التاويل بينهما كان العامل
مخيرا في العمل باي شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما مخالفين
الحكم اذ الاختلاف انما يحكم لكل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الاخر محظورا
ولا محتوما واذا حد الصواب اذ روى عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان
ولا تعلمون ما تريدون بواحد منهما فالاخوا ذكرنا كنتم مخيرين في العمل
بهما كما انه اذا ورد الخبران المتعارضان شائعا وليس بين الطائفة اجماع على صحة
احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الاخر كان اجماع على صحة الخبرين وحد
اذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما جائزا سائغا وانما ذكرت
في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخرج عن قسم من هذه الاقسام الثلاثة
ايضا ما اعملنا عليه وفي هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في
الحلال والحرام لا يخرج من احد من هذه الاقسام انتهى كلامه اقول الشيخ
ادام سعيده وجزاه خيرا قول المتعارضين لا يخلو اما ان يكون هناك
اجماع على صحة احدهما وابطال الاخر او على صحتهما او على ابطالهما او على
صحة احدهما من غير تعرض للابطال الاخر او على ابطال الاول من غير تعرض لصحة
الثاني فهذه ستة اقسام واما ان لا يكون هناك اجماع لنا الى ملاحظة سند الدال
او المتعرض لتاويله على الثاني كما شك واستحالة الاجماع على صحة المتعارضين

مرتضى

يوجد حديث يكون جميع رجال السند ممن ثبت عدالتهم على تصحيح حديثه وهو في غاية الظهور واما الخامس
فيه كما لو اجمع واما السادس فلان شهادة المشايخ الثقات بان احدا من اصحابهم قطع على عدالة
فضلا من قطعيتها عندنا فانه لا اثر لقطع الحديث بالعدالة عند المتاخرين لا يستلزم قطعيته فكذا عند القدماء
اذا الصحيح من مصطلحهم يطلق على الحديث باعتبار قطعية صدوره باحد وجوب الاعتداد عليه والركون اليه وربما
لا يصير بهذا الوجه قطعيا قال الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين في شرح كتاب مشرق الشمسين كان المتاخرون
القدماء اطلاق الصحيح على الحديث اعتقدوا بانه يقتضي اعتقاد صحة ما فيه وايجاب العمل به وتوقف في الركون اليه
وذلك باحد وجوه منها وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي تقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة بالجماعة
الذين نقلت هذه الاصول من مصنفيهم ومنها وجوده في كتب جماعة
ثم او فعلا او تقريرا بفعلي تقدير تواتره يفيد القطع بحكم المعصوم عليه السلام
وان كان المراد به من الشهرة فتحصيله الى الظن اقرب فالقطعي ليس على ما ينبغي
كان مورد هذا التقسيم انما هو الاول لا كما لا يخفى قوله ومنها وجود ما
قول ابن ادريس الخ اقول لعل منشأ الخلاف في تعاقب الاجماع في قول على نقيضه
وعلى تصحيح ما يصح عنهم وعلى العمل بهما ان الاولين لم يجوزا العمل بما تعارضا فيه
اذا اسندوها الى المعصوم عليه السلام لتبرئهم فضلهم وفيهم وهو واسطة بينهم
فنقل احدهما وان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم وبين المعصوم
ثم يجوز كونه ضعيفا والاخرين يرجع على العمل بهما وبانيهما اذا كان المروي
عنهم واحدا هو المعصوم اذا كان ثقة ثم ان بعض ما ذكره الشيخ يفيد القطع كما
لا يخفى قوله فان قلت اخبار العدل اقول الاية التربصة لتبين العدل
يجوز العمل بها سواء قبل التثبت والتبين ومن عمل باخباره لا يعتبر العدل
بعد تثبت فقد تثبت وليس الاخبار بالعدالة بد ومن قبل العدل الظاهر
لم يلزم كون قوله كما اذا روى الثقات عن رجل واحد ليس هناك اخبار
الفاسق في اخبار العدل بعدالة مخبره ولا تنافي بينها وعلى اي تقدير
العمل باخبار العدل هو مقتضى التثبت فلا بنافيه وعرفوا الاخبار
قوله وايضا فالظان اخبا ابن بابويه اقول قد اشتهر ان المعصوم
عنده الظن وما صح انه ظن المعصوم اما التواتر او القرائن او بعبت
ذلك واما ما يحصل العلم بصحة القطع بنسبته الى المعصوم فليس اصطلاحا
لهم فلا يجري على حكم الصحيح في بعض احاديث كتابه عليه واما ما ورد
الشرذمة فلا بينا في قوله لتفرده والحط به عن عدم عمل المعظم به واما ما ورد
عنهم لا بينا في قوله لتفرده والحط به عن عدم عمل المعظم به واما ما ورد

على العمل بهذه الاخبار التي رووها في نصانيفهم ودونوها في اصولهم كما يدل عليه ذلك وكما يدل عليه نفوذ انهم قالوا
السلام بل على ان الاصول الاربعة التي كانت للشيعة كان العمل بها اجماعيا وظن كتاني الشيخ اخذ احاديثها
عنها بل الكتب الاربعة كذلك والجواب عن هذا الشك منع كون اخبارها كلها قطعية لما يلزم الاستغناء من
النظر في احوال الرجال وما ذكره من القرائن لا يدل على ما ادعاه الا ان قلت العلم يكون الراوي ثقة
لا يتاتى بالا فتراء لا يحصل الا بالنظر في احوال الرجال وهو كاف مع ان حصول هذا العلم مظنون وسيأتي مع العلم يكون
الراوي فاسد المذهب فما سبقا يجري بعد غاية حصول الظن وايضا وهو ذا هذا النوع من القرائن مع ان ظن اخبار
يكون سلسلة سنده كلها رجال يحصل في كل منهم العلم بعدالته او مدحه او علو طبقته في غاية الندرة واما الثاني
فلان نقل عدد البعض والمعصوم يجوز ان
حصول القطع بالحديث مع ان
المتعاضدة المتحدة المعاني التي
لا يكون مشتركة في شيء من رجال
السند قليلا ما يوجد فلا يوجب
الاستغناء المذكور واما الثالث
فلان نقل الثقة لا يوجب القطع
وايضا قوله ممكنة من اخذ الكل
بطريق القطع ثم ان ظن الكليني
وابن بابويه والشيخ وغيرهم لم يكن
متكونا من اخذ الاخبار بطريق
القطع عليهم ولو سلم امكان القطع
في بعض الاحكام بالنسبة اليهم فهذا
لا يوجب تعاطيهم على الايراد الجميع
وترك غيرها بل عليهم ايراد الجميع
مع ذكر ما يحصل به التمييز بين
وغيره من ذكر رجال اسانيدها
وتدوين ذلك وسيجيء تتمة الكلام
انتهى واما الرابع فلان الجماعة التي
نقل الاتفاق على العمل بخبرهم
غاية القلة مع انه لا يحصل العلم بانه
منهم الا بعد معرفة الرجال وايضا دعوى
الاجماع ظني كما سنقول من ان قول الكل
فلا يوجب القطع بالحديث بل لا
يوجب لو كان متواترا اليقين لانه نوع
علم جواز العمل بغير القطعي و
يجوز ان يكون عمل البعض بخبر
ووسعهم غير الصحيح لكونه غير مفيد
بحصول الظن بحيث يعمل به الا بكاه

الاصل

لا نظن بالشيخ الا خير قوله على العمل بهذه الاخبار اقول ينبغي ان يستثنى من هذه
الاخبار الاخبار التي يطرحها الشيخ ره ويحكم بضعفها اذا كانت موجودة
في تلك التصانيف الاصول قوله لا يحصل الا بالنظر اقول الظان في عصر
ان حصول العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر في حال الرجال ولا
فقد يكون ما شهد الرجل بحيث قلما جاء في عصر من الاعصار مثله فضلا عن على
الرجال فلا اظنك محتالا في توثيق مثل الاولى الفاضل الاردبيلي والثاني
الشهيد بين مثلي الى الملا لحظة فالحظ حتى تصير الموثق الى ما قلنا انه
قوله في غاية الندرة اقول الظان مراده انها افضل من بالراوي هو ضبطا
الاصل في الاحتياج الى العمل بما في السند اذا علم وجدها الحديث في الاصل
المنقول منه وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق
فكما العلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم وبعدا فتراء الاصول
كذلك يوجب العزيز والغلط والسهو وان كانا كالطبيعة الثانية لكن لا كذلك
حال الراوي وجلالة الرتبة انما قد يحصل العلم العادي بعدمها قوله لا يكون
مشتركة في رجال السند قوله على تقدير عدم الاشتراك لا يوجب القطع
ايضا اذ المفروض عدم التواتر ونقل الاحاد بضعفه غير موجب للقطع
قطعا وان بلغ الى حد الاستفاضة قوله اظنك ان الكليني قوله في عدم
تمكن الكليني ومن مثله من الوجوه وفي ذلك الغيبة الصغرى لطول اللهم
الا ان يكون رايه الاكتفاء بالظن بل سيما اذا كان يظن بحصول القطع ايضا
لا سهلا فتامل قوله مع انه لا يحصل العلم اقول قد عرفت انه في وزن
الحصر كذا ما في قلبه بعد هذا وايضا لا يكاد قوله وايضا هذا الاجماع
اقول ان كان المراد بالاجماع المدعى هنا بنينا العفو الكاشف عن قول

واما الثالث فهو انه كيف اذ شهم الحديث عند ائمتهم بما يفيد القطع بصدقه عن المعصوم عليه السلام وبيان شهادة
الشيخ الطوسي بهذا الوجه الذي ذكرته في هذه الرسالة عام المجرى في كلام هذا القائل بل صريح كلام الشيخ في كتاب العدة
وكان ما علمته من الاخبار فيه غنى وكفى لتصحيح العدة فما رايت هذا الكلام فيه يدل على ان الشيخ كغيره كان مما
من ايراد الاخبار الصحيحة من الكتب القطعية الاخبار فلا يجعل لتلفيقه الاخبار الصحيحة الصريحة بل هذا مما
يقطع العقل بحسب العادة بانتفائه وكيف لا يكون قول الشيخ على صحة احاديث كتبهم اشارة الى الكلام
الكليني وابن بابويه ونحوه وفيه اومى الى انها مأخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها اشارة الى كلام الشيخ الطوسي في
العدة حيث قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد ما هذا لفظه اعلم ان الذي يدل على ذلك ان الطائفة
من زمن ابائنا عليهم السلام الى زماننا هذا لا تزال تسند في حوادثها الى رواية رجل منهم
ويعملون على روايته ويكون سديدا في ذلك لا ينكر ولا يدفع ولا يمتنع احد من العمل بما
ونقله ما ذكرناه يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فان وجد ما يخالف

السعدي وكتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاهري وقد جرى بيني وبين الشيخ الثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله روحه
على متعارف القدماء من اطلاق الصحيح على ما يرادف الحسن او يعتمد عليه كما يعرفه من لاحظ مرجع ما ورد منه من الاحاديث في
كتاب من لا يحضره الفقيه وذكرنا استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع انتهى كلامه رفع الله مقامه واذا كانت الاحاديث ظنية فيجب التحقيق عن احوال اسانيدها حتى يعلم ان هذا الظن مما يجوز العمل عليه
لعموم النهي عن اتباع الظن وقوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقد تبينا ان قلت لخبر العدل يجوز ان يكون
الفاسق يخبر الخبر عن كونه خبر العدل فلا لا نقلا لا يثمر على منع العمل به قلت لم نقل بذلك
بل الباقي ما ثبتنا انه صار الفاسق وخبر العدل ليس هما الحديث بل خبر الفاسق وكذا قول الجميل المتعارض ان ثبت
شيء من التكاليف يحتاج الى دليل
فليته وايده فالقدماء اخبار الآحاد
بصحيح اخبارنا كتاب ليس من حديث
علم ويصح خصوصيته لكل خبر صحيح
بل لا يبعد ان يكون لكثرة اخذ الاخبار
عنها مع اشتراط ما يرد الاخبار
من هذه الكتب بالقبول باسبابها
وكثير مما يرد الرواية به ان تعرف
بها وبكل اسم يجعل صحيحا وتعد
كتاب معتمدا كما قال وقد اجاب
وجوب الجمعة وفضلها في بقعة
حرير عن زراره تفرد بهذه الرواية
حرير عن زراره والذي استجاده
وانى به لكنا اه فلم كان كتاب
وحرير عنده قطعيا عند الكل
تفرد حرير صحيحا ولا يخفى ما قال
في كتاب الحج في باب الحج عن
والصحاح تعد بقرائن وبهذا علم
عن احمد بن
وروى الحديث الذي رواه ابو
عن ابرهيم بن هاشم عن سدير ابا
عبد الله الحديث لا يعد هذا الحديث
اسناده منقطع والحديث الاول
رضعته وترجمته واسناده متصل
وامثال ذلك في هذا الكتاب كثيرة
والحاصل ان تعرضه لقبول الحديث
وقد رده بسبب الاسناد كثيرا ما وقع وحلة الكتاب الماخوذ منه هذا بيانا في قطعية الكتاب عنده

عامر

(۱۲۹) شماره ثبت

المذكور في الكتب المعتمدة لاجل كونه منقطع السند او غير ذلك مما يدل
على ملاحظة السند فاعلم ان الخبر اذا دل على سكون النفس
واطمينانها في صدور تلك الاحاديث عن المعصوم اعم من ان يكون ذلك
جاريا تابعا مطابقا للواقع لا اشتداد فيه ولا ضعف ولا زيادة ولا نقصان
ولا زوال او يكون اعتقادا يشتد ويضعف ويزيد وينقص ويبقى و
يزول قال الشيخ المحدث البارع الشيخ شمس الدين ولد صاحب المعالم
اعلم ان لفظ العلم يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم المطابق
الواقع وهذا يسمى اليقين وعدم الانبياء والائمة من هذا القبيل ويطلق
ايضا على ما يكون البال النفس وتقبض العادة صدقه وهذا يسمى العلم العادي
ويحصل بخبر الثقة الضابط المحترز عن الكذب بل وغير المتثبت اذا علم
من حاله انه لا يكذب ودل القرائن على صدقه ثم قال وليس لرد هذا بطلان ما
علم حصوله به التصديق والجزم وصيرورته متعادا وتسميته علما وحينئذ فاذا علم
عند قوم وما يقرب من الظن الغالب عند اخرين بحسب القرائن والاحوال
وهذا هو الذي اعتبره الشرع في بناء كثير من الاحكام عند الشرعيين واوجب عليهم
العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضع الشرع الصحيح والكل
الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلام العمل بالواحد وبالكتابة على الشخص
الواحد وبخبر عبد العدل اذا دلت القرائن على صدقه فلا بيان في هذا
الشيخ يحترز بالعقل اخلاص نظر الى مكاتبه لا بيان العلم بحجية ربما يدله
غائب عن الخط بحزين موثوق بخاتمه ومن تتبع كلام العرب وموارد استعمال لفظ العلم
في المحاورات جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل بالجزم صدقهم
وانه لكل من قال على الفاء به بالتشكيك وان تخصيصه بما يفيد اليقين فقط اصطلاح

خاص كما هو المنقول عن اهل اللغة لنا بانا اللغة على الظواهر دون
هذه التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد الراجح الذي
لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون والمجتهدون
في فتاويهم ثم قال بعد ذلك فان ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة
للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف شامل لنوعي العلم الذي
يقتضيه العادي فهذا هو العلم الشرعي فان ثبت تسميه علما وان ثبت
تسميته ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه كاف في ثبوت الحكم
الشرعي ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه المسئلة لفظي لان الكل
اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن والا كفى ما يحصل به الاطمئنان
والجزم عادة والكل يسمى هذا علما حقيقة بان يكون العلم انواعا متفاوتة
اعلاها اليقين وادناها ما قرب من الظن المتاخم للعلم او حقيقة
واحدة لا تفاوت فيها كاليقين وما سواه الظن وذلك خارج عما نحن فيه
انتهى علما بان كلامه الشريف مع ما في اخره نقلنا ما يعول لان
هذا الفاضل من رجحانه الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم الذي
يقولون ان اخبارنا معلومة الصدور ان مدلولاتها معلومة لنا بمعنى
الذي لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مرادهم
امين المدلول بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التي اوردناها
عليه عند الكلام على القرائن اذ حصول مثل هذا العلم من القرائن وبحسب
ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال اسلم عند اولى واوفق لهم فيجب
ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الاحاديث الى المعصومين منهم هذا
المعنى فلا بينا في عند التعارض ان يصير هذا المتعارض بين عنده ارجح من

(۱۲۹) شماره ثبت

الاخر من وسط تكريره في الاصول او اتصال سنده او عدد الرواة او بتعمد الراجح
ويمكن ان يكون ملاحظة السند بعد العلم اشرنا اليه سابقا وان كان
الخبران معلومين يقينا وقال في فصل الخرقان قلت ان الشيخ الطوسي
رد في بيت رد بعض احاديث في وصفها بالضعف السند وهو شيء
الصحيح قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى منها الان رواتها
اعدل واكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض الاقوى وشد فضعفها لانها
كانت قليلة الاكثر وذلك لا ينافي الصحة فيجوز انقلابها بالمعصوم بيانا
العلم بالخروج بخبر الثقة او غير ذلك وشيء في كلام الشيخ انه لو عمل
بخبر الواحد العدل الامامي فضلا عن غيره الا يمنعه المعارض الاقوى
الاولى كيف اما يقول هذا الحديث ضعيف لا مرشاذ او مخالف للاجماع
الكثيرة او المتواتر وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي لخبر وغاية الضعف
عنده المتاخرين لقرينة دلت على ذلك بخلافه فان قلت ان الصدوق قال في
في بعض اخباره في صحيح قال في باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر
ان عنده توقيعا بخط العسكري عليه السلام وذكر رواية في ذلك ونحن انما نعمل
التوقيع ثم قال ليست في هذا الحديث بل بما عندي من خط الحسن بن
علي وفي هذين الخبرين جميعا لكان الواجب الاخبار بالقصة
على ما قلت هذا لسيد طعنا بالعمل بالمتيقن وعدوله الى الاقوى فان روايته
الكليني بوسائط لا تقاوم المعارض ضبط الامام عليه السلام وان صحت رواية
الوصي الخبرين جميعا فليس صحيحا ان تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان يكون
المراد بذلك انهما لو تساويا في الصحة لكان ضبط الامام عليه السلام اولى
بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة وشهد بصحته اذا لم يعارضه

افتى

(۱۲۹) شماره ثبت

افتى منذر ولو سلم رد الصدوق له وطعنه وغيره فربما كان ذلك من باب
الغفلة عما ذكر الكليني ره في اول كتابه وخيره وشيخه لم يكن لشدة تمسكه
بالتوقيع الاشرف وحمل له ذلك وقد عمل الصدوق بالخبر الذي رواه في باب
الوصي وغيره مع ضعف السند لما عارضها فهما الحديثان الذي رواه في باب
الوصي مع شيخ الوارث وقال ما وجدته الا في كتاب محمد بن الوليد وقد
دل على عمله الزم بنقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره وقال
من جامع شهاب وقال لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما
تفرد بروايته علي بن ابرهيم بن هاشم وهذا من اعظم الادلة على ان
الصدوق كان يذهب الى حجية العمل بالخبر وهو بما يحف الثقة وانهم
وغيره من القدماء لم يطلقوا الضعيف بحيث لا اذا قطعوا بعدم
طرق عادية توجب اليقين وما ليس كذلك على امور منها بالاعتماد على
الراوي الثقة وبما يوافق ذلك ومنها حديث رواه ان عيون اخبار
الرضا عليه السلام سمع ثم قال بعده كان يشتمل محمد بن الحسن بن
الوليد شيخ الصدوق في محمد بن عبد الله بن عبد الله بن المسمع راوي هذا الحديث
وانا اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه من الكتاب الذي لا يصح
وقد عرفت عليه فلم ينكره ورواه الى آخره وهذا دليل على انه كان يرى
قبول ما قبله الثقة الضابط من الاخبار واجازه وان كان رواية
ضعيفة لان قوله لخبر المجروح مع علمه لا يكون الا لقرينة او حجة
لذلك فكيف يتوهم منه الطعن فيه قبل ثقة الاسلام وحكم بصحته
عليه الا ان يكون ذلك عن غفلة وقد علمت ان وقوف هذا الحديث
ان الحديث الذي رواه الكليني ره لا خلاف الموقع الاشرف في

(۱۲۹) شماره ثبت

ترجمان المختهدة على ترجيحات من هو معلوم انه من اصحاب الملكة ويحتمل ذلك كما سيجيء انشاء الله في مسئلة عليه وعدم الضبط الملكة المذكورة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يجب عدم العلم بها لان المراد ما حالة يتمكن بها من التفريع الى الاصول بحيث لا يقع الغلط منه فيها وليها مراتب يتمكن بها من يتعلق به بعض احكام المجتهد ومن الاعتراف الثاني ايضا منع الملازمة وايد الثاني بانه لم يكد ان يعلم الوجوب الكفائي من مطلق الاجتهاد او قدر وقيت معلوم اعتبر الملكة المذكورة في العلم بالاحكام التي هو من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين انتفاء ان قلت فعلى الاجتهاد في الاحكام التي هو من قبيل القسم الثاني واجب كفائي قلت يكون كذلك بالنسبة الى صاحب الملكة قوله ترجح الظنين اعلم المكلف وقيل الاجتهاد كما يتبين صاحب الملكة عن غيره الخ قلنا قبل الاجتهاد في المسائل من الاحكام وبعد الاجتهاد في القسم الاول منه يتبين صاحب الملكة عن غيره الخ قوله ومن ثم ذهب جماعة الخ اي من قديم الايام وفيما كان نزاعهم لفظيا لاطلاق المحتهد فان قلت جاز اتباع الظن والاجتهاد في بعض المواضع من مزدوجاتنا الدين كما في حق العامي وقيام المعلقات او وتر الجنابات قلنا ان اصل العلم يفرق بين القبيل الحكم ومحله ويتعلق به ان الاجتهاد في محال الاحكام مرخص فيها نقلا وانا لم منه المتناول وغير بيننا وبين اصل الاجتهاد اصول الاجتهاد في نفس الاحكام واصول مسائلها واصناف صور الظن في تلك المحال منا الحكم العلم بجواز العمل بمقتضاه بالاخلاف وبمقتضى العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما قيل من اجزء نظير ذلك في الظن المأخوذ بالاجتهاد واشتهار ان ظنيه الطريق لا تنافي علمية الحكم وبناء عليه ترك الفحص في باب الفقه من العلوم مع كون مسائله اجتهادية بتوسط على دعوى ان الظنون بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جوازا العمل بها بمثال الدليل الذي عرفت خلافها فتدبر فان قلت كيف يتصور امكان حصول العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى وسد طريق مشافهة المعصوم ثم والسماع منه والخصاصا مدار الاحكام في هذه الازمان في امور يعلم انها لا يحصل لنا منها بالنسبة الى الاحكام الا الظن وان بذل نا جهدنا في التتبع والنظر والتمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه الازمان من هذه الوجوه مما هو عقيدة اهل العلم يدور على تمهيد مقدمة هو ان العلم بالواقع ليس من ضروريات الدين والاجدر بما هو لا يطمع غير الملتحصل علم بجميع التكاليف على طبقه وان كان حكما سد في الواقع على خلافه ولا

لو فرض

وهو تنبيه قد بالغ المدقق سلمه الله بين الاستدلال في انكار الاجتهاد وزعم ان المجتهد فيه لا يكون الا ظنيا واحكاما مدانكلها قطعية لما مر من ان القرآن والسنة النبوية لا يجوز العمل بما الا بعد تحقق ما توقفها في كلام العترة الطاهرة واجتهاد العترة لها قطعيا لما مر من انه وجوه وجوابا كذلك لا يتصور المجتهد فيه ظنيا ليس فيه الا في كلام العامة وهو قليل من اصحابنا والاكثر منا لم يذكروا الظنون في تعريف الاجتهاد وقطعية الاحكام لا بنائي محل الاجتهاد مع انه في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي فانا نحن قطعية صدورها واجتهادية كلها من المعصوم وقد مر الكلام فيه وبعد التسليم لا يلزم وقطعية الحكم بل قل ما يبلغ كذلك الاجتهاد على جميع ما يستفاد منها مرتبة القطع وهو في غاية الظهور وايضا سلمنا قطعية الكثير منها

لو سلم ان معصوما ما فهنا لا مرين يسهل الامر في الوصول الصحيح اليقين او نحوها وعلمنا بانا لم نكن عالمين بالعلم بلا شك وان كنا نفرض ذلك الحكم الواقعي في تلك المسئلة المسح فاذا كان علمنا بهذا الذي وصل الينا وجب العمل به وجب عند الاستدامة ظلا في معاني العبارة بالحكم الواقعي على طبق العلم مع علمنا بالحكم الواقعي ومخالفته لنا فعلمنا في صورة جهلنا بالواقع مع احتمال مطابقة الوصل المركوز في طبق العلم ايضا بطريق اولى فان قيل على هذا لما تعارضنا العلمان القطعيان لزم ان يتعين العمل بالواحد وهو مشكل كما يكون تكليفا بالمحال العكس يرجع الى المسألة الاحتياط منقول سرها هذا اليقين العلم بان بعض الاحكام الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات لبعض الصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بعد الرجوع الى المعصومين عن الخطأ والكذب الذين لم نرهم ولم نأتهم بعلم فضلا عن مشافهتهم وسماعهم وعلمنا على خلاف ما عرفنا من الحكم علمنا انه وضعنا تقية وفي ذلك الوقت فلا عبرة بما وصل الينا من الاحكام وعلمنا حكم في غير ذلك الوقت فنتعين الاجتناء عنه والاخذ بهذا الواصل فان قيل اذا كان كذلك لم يبق للجامع لشرط العلم المستلزم للعلم بالحكم الواصلي ظاهر القرآن الخالي المعلوم بالحكم الواقعي مع انه يرى الطائفة وصرح في عدته الاصول بعدم صلاحية لتخصيص عموم وظاهر القرآن فضلا عن تركه بالكلية وجوب العمل بظاهر القرآن وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من فصل السالم عن احتمال الخلاف المعلوم بين احكم واعلم العلم مضمونه

وهو تنبيه

تدبر ايها الرجل بانهم كانوا يتركون بجوارهم من غير دليل وانت تدعي ان كثيرا من الاحكام من قبيل العلم الغير البين لا بالتم والدليل ومن قبيل الدرك والافراد الغير البينة الفروع ويخرج ذلك ولما كان العلم بالمدارك هذه الفروع في اصول الجامع الطبيعة وقادة وروحه نقلا تحصل البعض دون البعض لم يحصل لنا القطع على ترك ما فيه بانه اتفق في الحكم اقلان من غير ليل

حكم كاجماع الطائفة المحققة الدالة على وجود مثل هذا الذي فيخصص او يزيل والعموم في الجميع ظاهر وان كان من اجزاء الاحاد فان كان جامعا لشرط وجب العمل به لو لا هذا الظن فلا يعتبر لمعارضته لما مر قوله وما بالنسبة الى اخبار اهل البيت المتروين بالكتاب وبيت النبي الواقعة لا دون محكمات اكتفى بتسليمكم ان يعلموا بعضهم ظنا حتى مثل اخبار الثقات بين خواص الطائفة المحققين بتفهم ومضبوطة في اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر الائمة الى زمانهم حصل العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقرائن والامارات الى كلام المعصوم الى اخر الزمان دائما لكن في زمن الغيبة مهدود بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بما يتبين فيما يكون على خلافه دليل قطع او معلوم من الكتاب ثم قال فان قيل سلمنا ان العمل القطعي من الاخبار بين على طبق العلم لهم جواز الاعتماد على ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد فيجوز ان يكون وصول هذا العلم لنا في هذه الازمان باجماع الامة المفيدة للقطع بجواز العمل بخبر الاحاد المزبورة وقد اجاب الامة المفيدة للقطع بجواز العمل بخبر الاحاد المزبورة وقد اجاب بالمنع ثم قال فنقول العلوم الحاصلة لنا بالتتبع مع ما انضم اليها بالضم الذي بينه من عدم جواز الدور قوله في خبر يظهر لنا دليل على الحكم الذي يستلزم القطع الذي لا يمكن القطع فيه بالشبهة بانا اذا وصل الينا من ثقة في الدين معتمد عن الثقة في الدين بخبر علم معلوم من رواة احاديثهم عليهم السلام شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم ايضا لخلو ما علمناه وذكر الشارح ذلك شيئا منها ايضا ثم الفصل كيفما كان وصل هذه العلوم من المشايخ العظام المجتمعة كلها العمل المتبعين لاحوالهم

تلك في الاحكام بكون مخصصا بالعلم ورود الرخصة ايضا العمل بالخبر الجامع للشروط وان كان اماتا واجبا لكنه ليس مقدما بل اذا لم يكن له معارض اقوى مع انه يمكن ان يدعى عدم العلم بالمعارض هو عدم عند الشروط بل يجمع كلها اليه عند التحقيق والتعمل الغرض على الفاظه ولم يتحقق في هذا القرض معارضة بين الواقعي والواصلي وقد كان الكلام بينهما اذ المعتمد في هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والواصلي وتبين ان العلم المطلوب هو المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي سواء كان مطابقا للواقع ام لا فعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد النبي ما مورون باتباع الكتاب واتباع عترته هم الثقلان وصرح به بعضهم ايضا فهم لذلك يعلمون من تمسك بهما متواترا معنى بلا حاجة الى نقل كل واحد من المخالفين ايضا وان كان بين روايتهما اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون علماء اقطارهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله ثقلهم الاخبار المروية من اهل البيت ثم يبحثون لهم بهذه الاعتبار الاخبار ويدونوها ويقرؤها على ان ظن الكتاب المعلوم ظهوره الغير المخالف لا يدل عليه العقل اذا لم يكن له معارض يقين العلم به بدون اعتبار الظن بان ما وصل الينا هذا الظاهر هو الحكم الواقعي او غيره وانا وجد له معارض فان كان من غير الكتاب والاحتياط المعمول عليها فلا يرتفت اليه لحكمهم واما ان كان من الكتاب ايضا ولم يكن الجمع موجبا ولم يعرف المتاخر والتقدم في النزول فيجب التوقف فيه والرجوع الى هذه الاخبار الماثورة المتداولة كما اذا لم يوجب الحكم في نظر الكتاب باصلها وما ان كان من الاخبار الآحاد فان كان من اخبار عترة قابل التاويل معلوم الصدور عن المعصوم بالتواتر ونحوه

على فضلهم ودينهم وورعهم شيخنا المصنفين الاصوليين الاربعة المشهورة
وكالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين
الجامع لفنون العلم الذي شكر الله عليهم وشكر لهم مساعيهم
بذلك معروفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم واستنادها
اليهم بالتواتر القطعي ثم لو لم نقل اذا كان الكتاب من مشاهير تلك المشارع
وقد مهم رضوانا ورحمهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب العرفان
اليقين بالغا في جميع الطائفة حد الجماع العام والخاصة كالشيخ الجليل
ثقة الاسلام ومن خواص الامام ابي جعفر محمد بن يعقوب الذي الكليني
قدس الله روحه ونور ضريحه فانه اعتنى بفضل المواظبة في الجامع المنصف
المعاند بحسن ان دياته قدره في باب الجد بحيث فاق اقرانه المجادين
ايضا والاستاد بدير كثيره والتفرع عند سكسه والتعبير عن الخلع
ستة الى الآخر لكن لم اكتف بترك النون نقل عن ابي الفضل انه المعتمد
في الاسلام كتاب يجاري به ويداينه فان امتيازه بالرتبة والمنار في العلم
فلا تقاس من سائر النقاة عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس
من سائر الكواكب ظهر من ظهور وجلالة شانه ان ذكر كتابا بالطراوة وعدم
حضوصا فيما يجمع لاجل تحسين نفيسه وصفره في حظيرة بانه كتاب يجمع
فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وما
من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصفوة والسنن القائمة
الى عليها مدار العلم وبها توفى فخار اهله وجلال سنته تديم ذلك لا
يخفى ان من تتبع هذا الكلام وفي سائر حظيته وانصف من نفسه ورفض
ما لا ينساب طبعه الى الحق من طبعه على مستنبط الاغراض ومرتاض بابداع

جمع

جمعه فيما تاهوه فقصد الارشاد واجاب المتدين بقرب في زمن الغيبة الكبرى
مع احتمال كونه ما سود بعد من الناحية المقدسة احتمالا قريبا حافظا من العلم
الشرائع كان صنفه ببغداد في مدة عشرين سنة وزمان الحنيف الصغير و
عدم اقطاع السفراء فانه ابى الله شانه مائة سنة فانا تسع عشرين
وثلثمائة وهو سنة وفاة ابي الحسن علي بن محمد السمري اخر السفراء فانه
المنصوص عليهم من الله بين الصاحب عليه السلام وبين شيعته وهو سنة توفي في
اهل النواحي سنة ثنتين وتسعين بجانب ارمنية والكبائر والاعيان قاطبة
تلك السنة ايضا ارخ على بن الحسين بن موسى النوبختي والد المصنف رحمه
الرقعة في التوقيع من الناحية المقدسة اوقع على مامل عليه ايضا من اتفاق
الكل الكبير بسبب المتن من احكام المجتبين والمسطور من جملة الملاحم
المأثورة وبالجملة كان قدس سره في جميع ملة عمر معاصر السفراء وهو في
في زمان الغيبة الصغرى لم يمكن عمر ثانيا عشر الاربع وستين والا يكن
ان يكون ممن ادرك زمان ظهور القائم عليه السلام ايام العسكريين عليهم
الصلوة والسلام فبعيد كل البعد ان لا يعاشر السفراء ولا يخالطهم مع
هذه المجاورة ومع كونه في هذا المرتبة العقل والدين والاهتمام بامر
الدين على انا لا نريد بقولنا عاصر سفيرا من السفراء المقدسة ان
يحصل الاذن منهما في عمله المطلب الجليل فانه ليس بامر سهل بل هو من عدم
استيناف المسلم امور الشيعة في ظريقهم وانا الترجيح منهم في فترتهم وتجديد
المهم اذا كان شاذ فلا اندراس من الاصول الاربعة المنهون وغيرها
من الكتب المعتمد عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من العلماء المتبحرين
في الاصول في مصنف قدس سره انه يجوز نقل اصحابنا الامامية

ومن ذكران الشهيد الثاني رحمه نقل في شرح نخبة من انه قال في عدة في مسئلة صلوة
نضا وانا وانا اقول حاشا ثم حاشا ذلك من مثل شيخ مثل المرادي وورع وقد تضحيت من اول شرح
ثم الى الآن كتابا لميراث فاوجدت عنا نقله عينا واذا وهذا القول عاصر فكيف وقد ساد في ذيله الاشتهر
باحتضا الادلة الكتاب والسنة والاجماع المنصوص العلة لا استحيا ان نقع بالذي الزم ليم
يعلم الا شاذ من الحنيف نعم اقول الشهيد في الشرح في كتاب الصلح عن كره انه قال وسئلة وسئل عن
هذه المسئلة بالحضور بعض من الحاضرة فاما من العامة وانا صرفت الى ما قلت من اجتهادا وانهم وظن مراده
بالاجتهاد هو الاستدلال بالعمومات فانا استدل على تحريم هذه المسئلة بخواص نقرب الانسان في
ملكه كيف شاء وكالذي اشتهر عليه
ظنه وقد وجدت مواضع ماعلة
من اغلاطه فنبه عليها ومواضع لعبارة
الكتاب الذي نقلها عنه فان قال
لا يجوز زيادة الفروع والمخترعات
الى اصولها قلنا لا اشك انا اذا علمنا
ان هذا الحكم متعلق بهذا الكلي
وعلمنا ان هذا الشيء المعين من
هذا الكلي يحصل ان العلم بان ذلك
الحكم متعلق بذلك الشيء المعين
فان قال وزيادة العزو لا يدان
يكون قطعيا حتى يصح الحكم مع
ان العقيق يحكمون بصحة الظن
قلنا الذي ذكره الفقهاء الحكم على
الاشياء بالادلة القطعية التي
ثبت حجيتها في الشرع لا يعلم
من ذلك انهم كانوا يكتفون في
مرتبة العزو وادراج الجزئي
بالظن حتى يصح الطعن

على من علم من الاخبار والآثار ضعف في البعد الرواية بلفظها او لفظ معناها
دون الاخبار والاعلام دون الاخبار والالزام لكان يجب الى الانتقاد
الفقيه المعلم لبانها الا للعالم بالاحكام الواقعية الذي بلغه رفع مقام
قوله متلا ربما يتوهم اقول ان هذا الفاضل التقي قد صرح في غير موضع ان بعض
الفقهاء يعتمد في الافتاء والعمل بما ليس دليلا في الواقع ولا عند الشارع وكم
لا نقول منكر من القول وقد ادا والتتبع عليها لكاشف الجلي والخفي ولما كان
الذي ذكره فيقبل النصوص ان تتلى على وجب قول المؤسسة كما ان ذلك
لاحد قد ادا بانها او الفاضل وقف الحيثيات ان العجم في ذكر اذا قرن
الاخلاص مثلا مع البسملة يتوقف العرف في هذا هذه السورة مع عدم الفصل
لهو كلا الى السورة مطلقا لا الى هذه السورة بعينها فصلا عن البسملة وليس
لاحد ان يدعي ان السورة الكاملة موصوفة بحسب الشرع بصورة فصلا لا يقع
في بسملة لانه لم يجز لها الكلية على ذلك ولو ادعاه فضلا جليلا لم يكن
لحكم ضمنية ما نص عليها والمعروف والقول السورة عبارة عن جمل
مخصوصة بترتيب مخصوص وتجميع بعض منها الى بعض الى الآخر ترتيب
او الكلام المشترك الواقع فيه لفظ ان الاشتراك وبعض هذا مخصوص بين والتنقيح
ملخص في التخصيص في اكثر الابواب والحاصل المشترك ورد بسلم الدلالة عليه ولو
بالعلية لتم فلا مانع ان تريد ما غير مقام في هذا العلم وعلى الاعتماد الذي
برقا الترجيح على ان من البعيد ان لا يكون ممكنا دليل يكون سلوتا بالطرق
صالحة لمثل هذا المقال وما مثل الزنج عند الشيخ قوله متى تحيتها في الشرع قول
هذا هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية التي هي اساس الاحكام الفرعية ثبت
بعقلة ليس لها في القرآن الحديث بين كلا الا ان من هذين هو من الاصول القطع

مثلا ربما يتوهم ان العقل يوجب القصد بالبسملة الى سورة معينة حتى الصلوة قول الحكم الشرعي من غير دليل الا تصور
عادة ذلك الوجوب وهو ممنوع كان من ادلة وجوب قراءة السورة كاملة ولا يخفى السورة كالطلاق
الامع القصد المذكور كذلك البسملة لما كانت مشتركة لا تقيد فرد الا بالقصد والغرض ان فتاوى الفقهاء كلها باطلة
الا اصوات الادلة الوجوه والجيد الاتباع عندهم فالقول لمن استباع الغلط والخطاء عليهم اذ غير المعصوم لا ينفك
عن السهو والخطاء اذا صدر من العقلاء لم يجز لنا قول الا ان نرجع الى ادلة الشرع
منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم كما صرحوا بذلك في جميع كتبهم الاصولية القرآن والحديث المعصومين اجماع الكل
علم قول المعصوم فيندرج الادلة القطعية التي قدمنا الكلام فيها والفتاوى المراجعة الى الادلة العقلية وهي اشكل
واقسام المفهوم قليلة الخلاف بينهم
المعظم من مثيل العربيات المتبعة
تحت اصولها التي لم يكن ادراجها
الى احد من الادلة العقلية والادلة
عند معظم العامة يتضحضحة
في اشياء مخصوصة وقليل من
اصحابنا كابي حنيفة وتبعهم اصحابنا
يعملون بالرأي ويسمونه بالحكم
الراسخ والظاهر انما الجمل الاشخاص
او الصالح المرسلة لا يتصور
عندهم كيف وهم مراداتي
شايعين من العقل ان معظم
كالمفيد والمرتضى الشيخ الطوسي
وتلامذتهم والمحقق وتبعه وجميع
المتاخرين كانوا يعملون بالاخبار
الشرعية بالمدينة بل كثير العامة
انهم فان الفتاوى المذكورة
في كتبهم والمحقق وغيرهم من
المتاخرين عند مانع عنها
الشيخ الطوسي ونظرائه مثل
ابن ابي عقيل وابن الجنيد
المفيد والمرتضى وغيرهم كما هو
مذكور في كتب الاستدلال فقد
نقل اغلاطا من العلامة ينبغي
بادنى تامل ان نصوا الفاظ فيها

احد مقتضاه لا يقال ثمرة العبادات هي التقرب من الله وهو يحصل بفعل التقرب
فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته
وقصد التقرب لزم حصول هذا الكمال فلم يشترط ان يكون مطابقا للواقع
لانا نقول قصده التقرب بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قرره من حيث اطلعت
بعد بذل الجهد وان كان موجبا للتقرب كما قلت لكنا نقول ذلك لا يكفي لان
ما يحصل به الكمال المطلق للشرائع يجب ان يكون لخصوصيه ما قرره الشارع من الصفة
داخل في التكميل وان لم يبلغه عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر عند زوال الشمس
اولى لنا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب وهو يحصل بفعله لدنيا الا
ترى كيف ترتب الطبا الاديان الادوية الخواص بحيث لو زيد او نقص في
الاجزاء لا يؤثر الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات لحفظ مخ النفس
او ازالة مرضها ولا ريب في هذا عند من له ادنى تتبع بالامور ان نفع
الشارع للعبادات على هيئة خاصة دون غيرها من الهيئات الممكنة بها
يبنها لا بد ان يكون لامر مرجح عنده من ان فرضنا الان حصول التقرب بغير
ذلك المكلف من القضا وكيف وقد علمنا ان الامرين لا يحصلان لغرض
اذا خلت عن طريق غير مطابق للواقع وحصولها مع المطابقة قد نظهر وقد لا تظهر
لا دليل لها ان الشارع امر بالفعل والترك شطرا ان يكونا ماخوذين من الشارع
عنهما او المجتهد لا غير وان اسند الغير الى الامام عنه وحصلنا من الامام ظنا
قد يفيد الامر ان يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة بل كالمقدمة
تاركها لاجل وقوع الامر الخارج لا بغير بالامتثال اذا كانت العبادة بالغة
مبلغ الظهار فقد علم الفرق بين المقرر في الحس الشرعي وصورة من بلغه فوائد من احد عنا
فالاشارة الى ما قلناه وقد الفاضل المحرر كما تحدثا فرقد سرهما في صيره

عند

عند شروع وقد المفرق بحيث افات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا فانه
بطلت صلوته ولو اتفقت صلوة الجاهل في الوقت فانه فرضنا بالجاهل من علم
وجب دعايته الوقت حوفي الواقع لكنه جاهل بالوقت لعدم مراعاته لكونه
فالظاهر بطلان صلوته على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في العبادة
لانه لم يات بها على وجه الامتثال ولا طاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط ذلك في
العبادة وسقوط التعبد لم يبعد القول بالصحة هنا وان قدرنا بالجاهل
من علم وجب دعاية الوقت لكنه مراعى بالوقت فالظاهر بطلان الفعل على القول
المذكور بالتقريب السابق وان قصد بالجاهل بوجب دعاية الوقت غير
اشكال ورجح بعض اما من اصل المتاخرين قدس سره الصحة لصدق الامتثال وقال
ايضا كل من فعل ما هو في نفس الامر وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بفقد
وقت المصلحة لو لخفا المسالة من غير اهل العلم ياخذ من احد وظنها لذلك
فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقاد ان تحلل لم يلتفت عما عن ادلتنا فانه يكون ما
اعتقده وفعلا واوصلا الى المطلوب لو كان تقليدا قال كذا يفهم من كلام بعض
الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره العزيز قال وفي كلام الشيخ رحمه الله
اشيا يطول الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكر منظور فيه بما قال المحقق
العلامة وليس المقام محل تفصيل الحكم اذ لو الجاهل الاداء احد الجاهلين ان صلى
في الوقت والا خر في غير الوقت خلافا لما ان يستحق العقاب ام لا يستحق اصلا او
يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت الكلام ان استحقاق العقاب انما يكون
لعدم الاتيان طلبا موجبا على وجهه وعلى الثاني يلزم جزم الواجب عن كونه واجبا
ولو انتفع هذا الباب يجري الكلام في كل واحد من تعال الصلوة ويفضي الامر
الى ارتفاع عمل التكاليف هذا مفسدة واضحة لا يشرع الاصل الاجتزاء عليه

ايضا كذلك وذكره وصلى مع فوت بعض الشرط مثلا لقلنا الاول معاقب على ترك
السعي على تارك الصلوة لانه اتى بها وليس السعي والمعرفة من شرائطها بل اما
واجبات معها خارجة عنها نعم فرضناها كذلك ولو فرضناها شرطا وان المكلف
علم ان المكلف من الصلوة المشروطة في بعاده كما نرى الاتيان بها في الواقع وما اتى
فتفاته على ترك السعي وعلم عدم الاتيان بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي
الشرط وغيرها وبقي ما بالصلوة لتاتي فترك السعي واستمر جهلا بالشرط
ثم اتى بها مطابقة للواقع فلا بعد في عقابه اذ لا بعد فيه فاعلم
وانتاذا تاملت ما قدناه يجري ذلك في جميع الشروط الاواضح ونزل العلم والسعي
ان اريد به العقاب مطلقا سوا كان على ترك السعي ام على تركه تزك الصلوة وان
الشق الاخير ان اريد به العقاب على ترك الصلوة فقوله وتجويز ورد عليه
نعم لا نسلم استحقاق المدح لاجل ما فعل من عمل وفعل الصلوة ولم يستحق العقاب
لانه في بعاد عن المطلوب كيف وان لم يعلم بالطلب كيف لم يستحق العقاب على ترك ما
لجهله بلزومها فليستحق المدح عليه وهو ظاهر البطلان لانا نقول لا ملازمة بين عدم
المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون بحيث لا يستحق عليه العقاب ولا يستحق عليه
المدح الا ترى ان تارك الزنا لا ناس عن قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح
فغاية الامر ان يكون الجاهل بعذر اما وقت الصلوة فيقال قولنا ان العالم الذي
راعى الوقت قصد بفعله ان الثاني تقرب الجاهل بفعلين والاول يفعل الجاهل فقط
قلنا لا نسلم ان كان قبول الثاني والاول من غير معاوضة عليه بسببا
لاشكال الاعتماد والتعويل فيشكل الاعتماد على ما ذكرنا والتعويل ان كان بعض الناس
فلا بد من بيانه فعليه التعويل والقول ما قالته وهو الذي اراه وقد سرح نظر المحقق
وجليل التدبر والعلم وفقه الله لما فاز به الفاضل المتقي قدس سره الطيف فانه ان اراد القاء

ايضا

اسناده ضرورة على الثاني بخلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية
الموجبة للمدح والذم وانما يحصل صدارة الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق
من غير ان يكون لاحدهما نحو ضرب من التقرب والسعي وتجرد عن مرضيه الاتفاق
الذي يرجع من المعتزلة في استحقاق المدح والذم ما هو مدار بنيانه الركيك وعليم
المباحث العلمية على ما ذكرنا وما الاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتناول
فيشكل الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل التفصيل هنا فاطلب التحقيق
وان كان الاشكال غير وارد في نظائره فاما قوله اختار الثاني ونقول انه لا يحقق
العقاب على ترك صلاة الوقت لعدم علمه بوجوبها وعدم تكليفه بها لانحلال
تكليف الغافل واما الصلوة مع شرائطها المعلوم لها فقد غفلها وهو الموجب
عليها وبقاء تبعا عليها ان تركها نعم يجب عليه الثاني الاعادة في الوقت لوجوب
انه علم ان المكلف منه الصلوة في الوقت لم يفعلها دون الاول الا ان يكون
المكلف منه شرطها العلم بوجوبها عامة الوقت فهذا وان اتى بالصلوة في وقتها ولكن
لم ياتي بشرطها والمشروط بتعدم الشرط فيجب الاعادة في الوقت لعدم علمه بان المكلف
منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط دليل واما القضاء
فهو فرض مستقل لا بد من النظر في دليله فان افاد وجوبه عليه ايضا على ما حققناها
فهو المتبع والا فلا وقوله ولعل نفع قلنا هذا يرجع الى ان يكون كل واحد منهما
افعال الصلوة في لا يعلم المكلف بوجوبه منه لا يستحق العقاب لتكليف الغافل
وهذا لا مفسدة فيه بل هو مقتضى قولها العدلية وهذا مع فرض الجهل الغير
عليه السعي لاجل معرفة الصلوة بشرائطها واركانها وموانعها بحيث يحصل له
القطع او الظن بانه لم يعزب عنه شيء منها واما لو فرضنا ان احدا علم بوجوب السعي
ولكنه تركها وتفوته ان صلى صلوة تامة الشرائط الاركان فاضايته على الفاضل المتبحر

ايضا

السادس عشر ما رواه الكليني ايضا في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب في الصحيح او الموثق عن عبد الله بن
ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا
ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى
السابع عشر قال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الحديث المفسر انه يحكم على المجمل كما قال
الصادق ع وراعوا هذه القاعدة في كتاب من لا يحضره الفقيه في الجمع بين الاخبار والظاهر ان مراده بالمفسر المخصص
والمقيد والمبين والمفصل ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه الروايات تدل على انواع من العلاج عند تعارض
الحديثين الاول الترجيح باعتبار
السند فيرجح رواية الاعدل
الاوثق والافقه والاصدق
والاورع على من ليس كذلك
وهذا يدل عليه الرابع الثالث
والعاشر الثاني الترجيح بشهرة
الرواية ونقل الاكثر لها ويدل
الاخرى ويدل عليه ايضا الثالث
والعاشر الثالث العرض على
كتاب الله والعمل بالموافق منه
المخالف وهذا يدل عليه الثالث
والخامس عشر والثالث عشر والثاني
عشر الرابع العرض على سنة رسول
الله ويدل عليه الروايتان الثالث
والسادس عشر ولفظ او الخبر
موهم لكون الواحد الاول بعض
او الخامس العرض على مذهب
العامة وروايتهم واحكامهم
والاخذ بالمخالف ويدل عليه
الروايات الخامسة والسادسة
السابعة والتاسعة والثامنة
والعاشرة والحادي عشر والسادس
الاخذ بالاحدث ويدل عليه الثاني
عشر والخامس عشر مع رواية اخرى
مذكورة فيها السابع التخيير في
العمل باتهما شاء المكلف ويدل
عليه الاربع الاول العاشر
والثاني عشر والثالث عشر

القرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عندكم
فقفوا عنده وردوه علينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحادي عشر الثامن
ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الحسن ع ان رسول الله ص قال ما وجدتم في كتاب الله
عز وجل فالعمل به لازم لا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله عز وجل وكان في سنتي
فلا عذر لكم في تركه وما لم تكن فيه سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي
فيكم كمثل النجوم بايها اخذ اهتدى وبأي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف
اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي قال علي بن محمد
العسكري ع ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون الشيعة بمر الحق و
ربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية والتقية رحمة للشيعة الحديث
التاسع عشر ما رواه فيه عن ابي عبد الله ع انه قال ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم
على شيء مما انتم فيه فخالفوهم فما هم من الحنيفية على شيء العشرون
ما رواه في البحار عن ابي اسحق ارجاني رفعه قال قال ابو عبد الله ع اتدري لم امرتم بالاخذ
بخلاف ما تقول العامة فقلت لا ادري فقال ان عليا لم يكن يدين الله بدين الا خالف
عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين ع عن الشيء
لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم ليلبسوا على الناس الحادي والعشرون
ما رواه فيه عن علي بن اسباط قال قلت للرضا ع يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته
وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال ائت فقيه البلد فاستفته
في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان الحق فيه الثاني والعشرون ما رواه فيه عن ابي عبد الله ع قال
لا يسع الناس حتى يسألوا او يتفقهوا او يعرفوا امامهم ويسعهم ان يأخذوا بما يقول
وان كانت تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة من تلك الاحاديث والحكم عند

المدرس

الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منهما ويدل عليه الخامس والتاسع والعاشر والثالث عشر التاسع العمل
بالاحوط منهما ويدل عليه الرواية العاشرة العاشر العمل بالحديث المفسر وحمل المجمل عليه كما يدل عليه الرواية
الاخيرة ولكن هذا ضرب اخر من العمل ليس فيه طرح لاحد الخبرين واعلم ان ظاهر الرواية التاسعة ان الترجيح
باعتبار السند من او ثقية الراوي ونحوها وكثرة مقدم على العرض على كتاب الله وعلى هذا فاذا تعارض
حديثان ويكون راوي احدهما اوثق وافقه واورع من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان كان
مخالفا للقرآن ولكن في كثير من الروايات ان العرض على كتاب الله مقدم على جميع اقسام التراجيح بل روى
الكليني في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب احاديث كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله
الحديثين ترتقي الى احد عشر وجها الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية
الاوثق والاصدق والافقه على غيره الثاني الترجيح باعتبار الشهرة الثالث
باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة الخامس باعتبار
موافقة الاخبار المعلومة السادس باعتبار مخالفة العامة او مخالفة الحكام
حكامهم وقضاتهم او ميل السادس باعتبار التقدم والتأخر وتقديم المتأخر
الثامن باعتبار موافقة الاحتياط التاسع التوقف والارجاء العاشر التخيير
وبعد هذه الجملة فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل عليه
المرجح هو حكم الله الواقعي واما قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم مع قطع النظر
عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته لاحتمال الصدور تقية ولمصلحة اخرى فلا
عبرة بها في نظر المجتهد او العامل من حيث هو مجتهد او عامل وعلى هذا لا بد ان يكون
الحديث الراجح مشتملا على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح
مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة وموافقا للكتاب
والسنة وباقي الاحاديث لعدم وجدان حكمهما فيها غير معلوم التاريخ موافقا
او مخالفا للاحتياط في ترجيح احدهما على الاخر باعتبار السند لكان منه الوثوق
بالموثق والاوثق وغيرها صالح هذا فتدبر ولم يكن هناك جهة ترجيح
فلا بد من التوقف او التخيير ثم ان المشكل الجمع عليه عند الاصوليين هو
استعمال التراجيح ووجوب العمل بالراجح وستنقل دليلهم انشاء الله فيرد على
قولهم اشكالات على تلك الاحاديث منها ان الواجب على من يسأل من طريق العمل
بالمتعارضين ان يجيب بان اللازم العمل بالحديث الذي يختص بجهة جهة
ثم بين وجهه ان كان فيما طلبوا بعض الوجوه المعلومة من الاحاديث وهي موافق
التوقف حسب ما ذكرناه مع ان الراوي سأل مرة ولم يجب بان اللازم العمل بما هو
فهو زخرف وغير معمول للبيان
ويلزم طرحه وان لم يكن له معارض
اصلا وعلى هذا فاذا تعارض
حديثان ينبغي عرضهما على
القرآن والسنة المقطوع والعمل
بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة
والمخالفة لهما فالترجيح باعتبار
الصفات المذكورة للراوي
مع التساوي فيهما فالترجيح
بكثرة الراوي وشهرة الرواية
ومع التساوي فبالعرض على روايات
العامة ومذاهبهم وعلى احكامهم
والعمل بالمخالف لها وتأخرهما
عما قبلها صريح برقم التاسعة
والحادية عشر وان لم يعلم الموافقة
او المخالفة للعامة فالعمل بالاحوط
منهما للرواية العاشرة ولدلالة
الاخبار الدالة على الاحتياط مع عدم
العلم كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
في كفارة الصيد عن الكاظم ع
وفي اخرها اذا اصبتم مثل هذا
فلم تدروا فعليكم بالاحتياط
وقولهم ع في حكاية عبد الله بن
وضاح ارى لك ان تنتظر حتى تذهب
الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك

اصح سندا مفروض الراوي التساوي فيه فالطلب ترجيح المشتمل على الزائد فيشكل الامر بان
الراوي ربما فرض التساوي في الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوي فيه ايضا والجواب
هو التوقف او التخيير ليس الا وان لم يعرض التساوي فالعمل بما هو اصح سندا لا يقتضي
قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله ع في الواقع لان الاوثقية لا تفيد الا قوة الظن بصدوره
الخبر عن المعصوم فربما كان خبر الثقة قطعي الصدور فضلا عن قوة الظن به كما
اشرنا اليه وكان يروي الاوثق ما هو مخالف لجميع اقوال الائمة ويروي ما هو المعلوم
من مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوي في السند فقط ليس اللازم العمل بما
يخالف العامة كما يدل عليه حديث زرارة رضي الله عنه اذ ان المخالفة لا تقتضي قوة الظن
بكون مضمون المخالف واقعيا الا اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب ومحكمه
لان صدور الاخبار التي ليست واقعية ليس منحصرا في التقية عن العامة بل لعله
كان تقية من بعض سلاطين الوقت الذي لا يبالي بالدين مطلقا كبعض بني امية
وبني العباس امارتي ابن الوليد لعنه الله استخف بالقرآن والمتوكل لعنه الله صرح
بعداوة سيدة النساء ع مع ان هذين ليسا مذهبا لاحد من العامة ومنها ان
العرض على كتاب الله انما كان على الحكم الذي صار مضمونه ضروريا في الدين او
المذهب فلا ثمرة لعرض الحديث عليه اذ لو كان المقصود تحصيل العلم والظن بحقيته بل
بكون مثل هذا الحكم مستغنيا عن الدليل وان كان على الظاهر الذي اختلف في ظهوره
ولم يعلم من طريق الائمة عنهم السلام والمقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر
قوة الظن اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير مستندة الى حجة شرعية
كان ما اليه نظر عند صاحب المقصد يكون الحديث المخالف لهذا الظاهر مطابق
للواقع ومنها الاكتفاء في البعض ومنها مخالفة الترتيب في البعض من
الشهرة وفي الاخر قدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتأمل فيها والجواب عن الكل اما

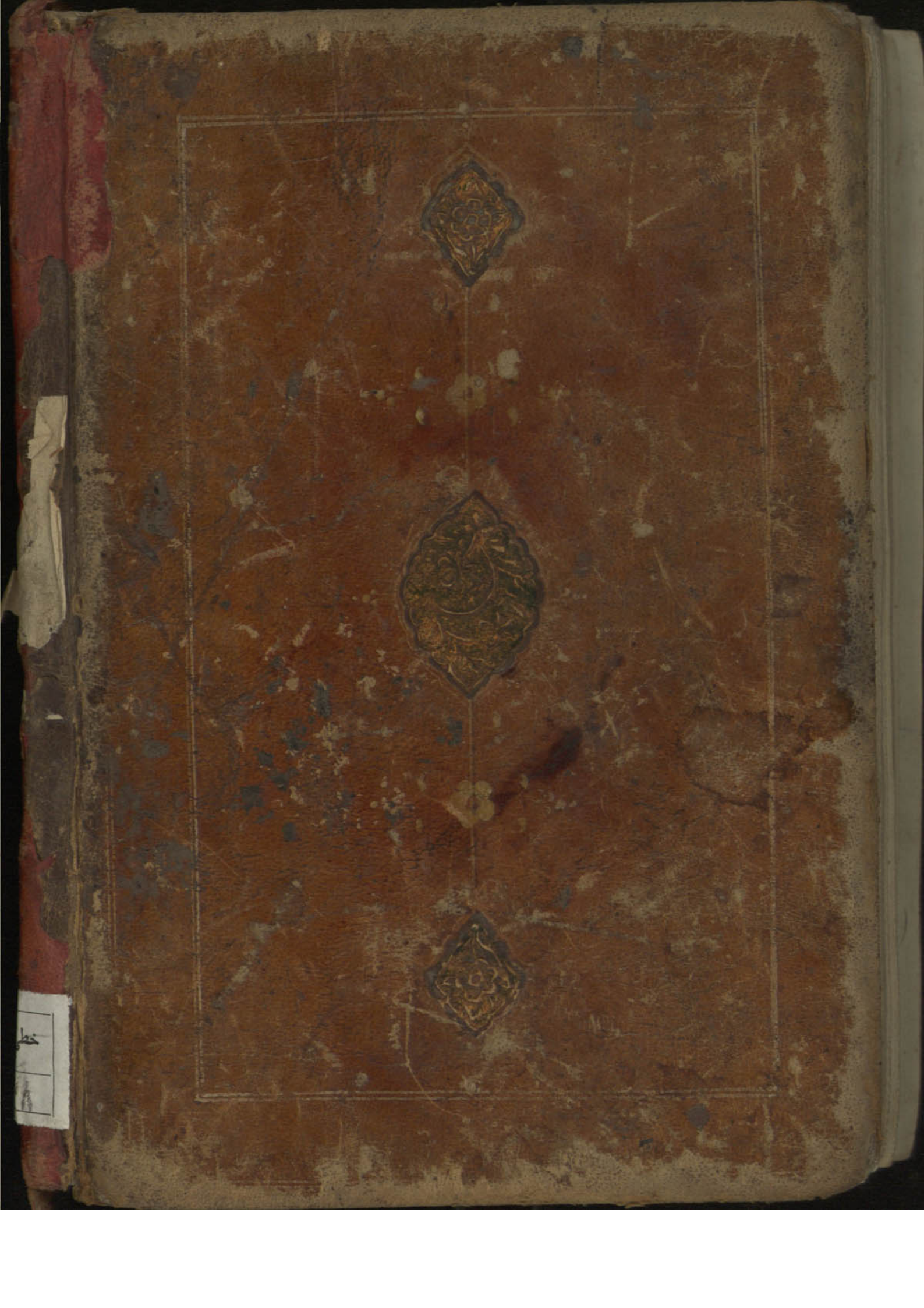
اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير في العمل ان لم يحصل
من دليل اخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع وان الترجيح هو
الفضل والاولى والمقصود علم بعض المرجحات مع فرض التساوي في الباقي فكأنه
ع قال السند مرجح مع فرض التساوي في غيره والمخالفة للعامة مرجحة
مع فرض التساوي في غيرها والموافقة للكتاب مرجحة مع فرض التساوي في
غيرها وهكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير مناف للاستحباب واما التعرض لبعض
خاص فلعله كان للاهتمام به مثلا اذا كان الغالب في جماعة الكذب المخالف للقرآن
والسنة فالمناسب لمعرفة حال حديثهم من جهة الصدق والكذب تعليمهم ع
الموافقة والمخالفة واكثر الكليني حوى ان كانوا عالمين في الاحكام الضرورية
المستنبطة من الكتاب والسنة ولكن لما سمعوا ان للقرآن بطونا فربما
توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته ربما كان من بواطن القرآن وان تخصيص
الباطن لحكم الظاهر وان علمهما عند الائمة ع فلهذا وامثاله قال الامام ع ان
الحديث المخالف للحكم زخرف كذب لان باطن القرآن لا يناقض محكماته واما
القائلون بوجوب استعمال التراجيح ووجوب العمل بالراجح فاستدلوا عليه
بهذه الاحاديث وبالادلة العقلية فما اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عدلوا
الى التوجيه وانا اذكر ما قالوا فاشير الى بعض ما فيه ولا اتعرض لما في بعض
توجيهاتهم من التكلف والتعسف اتكالا على اذهان الطالبين اما دليلهم العقلي
في الرسالة واما ما يجب بذل الجهد في استعلام التراجيح فليبقى التكليف و
وجوب الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف على
معرفته وهو على الاجتهاد والسعي في تحصيله ومن جملته طلب الترجيح كما لا
يخفى اقول اما بقاء التكليف فمسلم ولكن على تفصيل وهو ان المكلف في صورة علم

اشرنا

التعارض معلوم ومعه فما الكلفة بها ما العمل الامر بين بعنوان التخيير او التساقط
والرجوع الى الاحاديث المطلقة لمقتضى الاصول وما لزوم التكليف بما هو لا واقع
ولم يحصل الظن وانه كذلك مع كون الحديث المعارض له صحيحا فان العمل بظنون
الصدق فقهي مسلم بل هو معين المتنازع فيه قال ما حاصله ان مع التعارض
لا يجوز العمل بالمجموع وليس كلها حقا بناء على قاعدة التقصير والتقويم و
بطلان التصويب ان في ايدينا لناس كما قال امير المؤمنين عليه السلام حقا وباطلا
وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ الفقيه في السعي في تحصيل المرجح
وترجيح الكاذب معتمدا لقول من قال بالتخيير لعمل بالمجموع ولا يقول بحجيتها
معا وقد سمعت حصول حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض
قد يحتمل الائمة العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وفيه ان نفس
الامر وانتم ايضا تقولون بتعيين العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالترجيح
ولكن بعد اليأس عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح فقال المحدث
في غير الحبل الثاني في جواز العمل بالمحققون على وجوب العمل بالراجح من المتعارضين
وعلى جواز الترجيح وانكره بعضهم لنا على الجواز الاجماع على العمل بالراجح
والمصير الى الراجح من الدليلين الى اخره ما قال وقد ذكره في المبحث الرابع من
بحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختلفا احدهما بمزية فهو يفيد
تعيين العمل بالثاني اذا تعارض الظنان ثم رجح احدهما بمزية فهو يفيد تعيين
العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقولهم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله
حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح لزم العمل بالمرجوح وهو قبيح عقلا ترجيح المرجوح
على الراجح الرابع تقرير النبي صلى الله عليه وآله وصحابته الى اليمن في ترتيب
تقديم بعضها على بعض انتهى اما الاجماع على الجواز ودون الوجوب فلا

فلا ينفع فيما نحن فيه لعدم اشعار الوجوب واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه
فممنوعة لان دخول قول المعصوم عليه السلام في مجموع غير معلوم بضعف دليل الثاني اظهر من الاول
واما الثالث فقد سلف الكلام عليه فتذكروا واما الرابع فحديث معاذ كما نقل
غير ثابت عندنا بل نقل ارسله قال له لا اكتب اليك واما التوقف فقد ذكره في الرسالة ما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها قوله ومنها مخالفة
الثاني لترتيب بعض احاديث الميثمي وفيها اختلافها في التوقف والتخيير في بعض
المراتب فيها كما يأتي للحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف مع ان
تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول شاذ وهو ايضا وافقه بعض الروايات
الدالة على الخصائص فهم القول به ثم يدل على تقديم الروايات المخالفة للعامة
وفيها ان المسئلة اصولية فكيف يمكن اثباتها بالخبر الاحادي ثم يجاب
على تقدير وجوب الترجيح بما يجوز به الاعتبار على بعضها وبعضها مستدعا فقا
وفي الجواب عن اشكال الاكتفاء بترجيح السند في مرتبة والمتن في اخرى
مع ان الادلة ملاحظة الجميع وتحققه في المتعارضين الا الوهم الذي
يحتقر بجنبها ويرجح بما اشرنا اليه سابقا ما قلناه من ان مرضي الائمة عليهم السلام
المرجحات وملاحظة المتأخرين بعضها عدا ما ذكروه في كل مرتبة قالوا ويعلم من
هذا الجواب عن احتمال التقرير في ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم
تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز في اي حجة هذا وان كان لهم ان يقولوا
لكنه على الطائفة محل نظر عندي اذ لا بد من البيان اولا وبعد حين ولو كان
بيد الراوي او غيره لا تنقضت العامة نقلة الينا العموم المدلول او مثل ادلة
القائلة على تقدير وجوب الترجيح وانه لا يحتمل بحسب ما نقل في الترجيح
لم يتجاوز حديثا واحدا كما ينادي ببيان هذه القاعدة قبل كل حديث مشتمل على

بعض ما لا بد منه في البيان ومن المستبعد ايضا عدم احتياج كل الرواة في
السؤال الى البيان المسؤل عنه ثم ان ما قاله لا يحسم مادة الاشكال لان في بعض
الروايات الكفاية بالتخيير ليس فيها الوجه المرجح اليه وهو منافاة لوجوب الترجيح
واما بعض اليه عند التجزي عنه والجواب عن اختلاف حديث الميثمي فيه فبان الاشكال
ان كان ما يتبادر عدم وقوعه عن بعض وجوه التراجيح والجواب عنه عدم لزوم ذكر
جميع احكام المسئلة في مقام واحد وان كان ما يتبادر تخصيصه منها التخيير
بالمستحبات بنحو ما مر في التعليم بحيث يشمل التخيير الاصلي في فصل الكفارة
والتخيير الاضطراري كما في صورة الحرج عن الترجيح او نزل حاصل حديث الميثمي حينئذ
لزوم طرح ما فيه الحكم المفطوع من الكتاب والسنة او بما نقضه بعض افراده
فيه لا خالفه في ذلك خبر اخر فلا يفهم حمل الخبر المشتمل على الامر الشرعي على الجواز
ان كان في السنة المقطوع بها نهي عن ذلك الشيء بعد العلم بكونه نهيا كما هو المقرر
وحمله على التنزيه النهي عن الشيء على رفع البأس عن الترك ان كان في السنة
امر ندب به او للخبر المتناقضين او المتضادين اللذان لا يعرف حكم واحد
منهما من الكتاب والسنة وهما محل كلامنا وبحثنا فلم يبق محل السؤال لما تقرر
ان في السنة حديثا وفي الكتاب ما يصادمه او ينافضه او ناقض له صريحا فحكم
فيه بالتوقف الكف عن الحكم لا ريب في امكانها اذا كان التوقف الفتوى
لكن من العمل وانما الخلاف في الكف عن الترك وان اللازم على تقدير التعارض
التساقط والرجوع الى حكم الاصل وهو لا يحتمل مرتين ترجيح الترك في الشيء
المحتمل للحرمة والكراهة بحكم اصالة الاباحة ثم الترجيح ابتداء من طريق الاحتياط والقاعدة
بوجوب الترجيح لا يقول به الا بعد الخبر عن عجزه فهذا الخبر عليهم لا لهم
فيما لهم لا ينفع هذا الحديث شيئا مما نريد اثباته على طريقتنا وحاصل ما نقل

التخيير الاصحاب بعيد وأجاب عن الاختلاف في مشتمى المرتب فقال في النبوي الطويل
بعد ما نقل رواية عمر بن حنظلة ما حاصله الصحيح هذا سبيل على التقدير الثاني
قال واما قولهم المسائل اذا ورد عن احدهم وقف عند حتى يلقى من يخبره بذلك عن حكم
من الوصول الى الامام فما اذا كان غائبا ولا يتمكن من الوصول اليه والاصحاب كلهم
يحملونه على الخبرين لم يكن هناك خبر واه لحمله على رواية الاخر بالكثرة
والعدالة كان الحكم من باب التخيير وقال في شخصا ما محمد اقر المجلسي في باب
علل الاختلاف من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطوسي قوله ما ذكره في الجمع بين
الخبرين من حمل احدهما على ما اذا لم يتمكن من الوصول الى ما سمع والرجوع اليه مما
التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الاخبار بها انتهى ما نقلناه بالمعاملات والاحكام
ويكون الجمع بحمل احدهما على الحكم بالحمل بعضهم فلا ينافي جواز العمل
بأيهما شاء او يحمل الاخبار على الاستحباب والتخيير على الجواز ويحمل الاخبار على ما
يمكن الاخذ به بأن لا يكون مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير على ما ان البكر
لا بد من العمل باحدهما كما هو في البيضة بعد ما تبين لها من خبر الميثمي كما مر
وجميع ما ذكرنا منها واستفصل القول في رسالته مفردة الشيخ فقال انهم ربما قالوا في
الجواب عن اشكال تقديم الكتاب وما مر مع الاشكال السادس وهو انه حكم
بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول شاذ وهو ايضا وافقه بعض الروايات
الدالة على الخصائص فهم القول به ثم يدل على تقديم الروايات المخالفة للعامة
وفيها ان المسئلة اصولية فكيف يمكن اثباتها بالخبر الاحادي ثم يجاب
على تقدير وجوب الترجيح بما يجوز به الاعتبار على بعضها وبعضها مستدعا فقا
وفي الجواب عن اشكال الاكتفاء بترجيح السند في مرتبة والمتن في اخرى
مع ان الادلة ملاحظة الجميع وتحققه في المتعارضين الا الوهم الذي
يحتقر بجنبها ويرجح بما اشرنا اليه سابقا ما قلناه من ان مرضي الائمة عليهم السلام
المرجحات وملاحظة المتأخرين بعضها عدا ما ذكروه في كل مرتبة قالوا ويعلم من
هذا الجواب عن احتمال التقرير في ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم
تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو جائز في اي حجة هذا وان كان لهم ان يقولوا
لكنه على الطائفة محل نظر عندي اذ لا بد من البيان اولا وبعد حين ولو كان
بيد الراوي او غيره لا تنقضت العامة نقلة الينا العموم المدلول او مثل ادلة
القائلة على تقدير وجوب الترجيح وانه لا يحتمل بحسب ما نقل في الترجيح
لم يتجاوز حديثا واحدا كما ينادي ببيان هذه القاعدة قبل كل حديث مشتمل على

كذا ان ثبت قدم معلوم دينه الجاهل في مادة مخصوصة ولعله يريد المعلم
صحيحة ابي بكر للحضرمي حيث قال صليت باصحابي المغرب فلما ان صليت
ركعتين سلمت فقال لجعفهم انما صليت ركعتين فاعدت فاخبرت انا
عبدالله فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال انما كان يجزيك
ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله ص الحديث وصححه ابن خزيمة وابن
المنذر المصري الثقة قال قلته لابي عبدالله ع انما صليت المغرب فسهوت
فسلم ركعتين فاعدنا العملوق قال وان لم اعدتم اليس قد انصرف
رسول الله ص في ركعتين فاتم بركعتين الا انهم وصححه على شرطهما
الذي الثقة قال كنت مع اصحابي فانا امامهم فصليت بهم
المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين فقال اصحابي انما صليت
بنا ركعتين فكلمتهم وظنوني فقالوا انا نحن نعيد فقلت لكني
لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاستيقنت ابا عبدالله
فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي كنت اصوب منهم وفعلا انما
يعيد من لا يدري فاصلي لك هذا اخرها اوردنا والحمد لله وحده
واخرا والصلوة على رسول الله ص والميامين من آله والحمد لله
نظرا الى هذا التعليق لان يمن على هذا القصيف
المعترف بالقصور باصلاح الفاسد
ترجيح المكاسد نفعنا الله بعلومه
كما نفع باصله وغفر لنا
ولوالدينا ولمن
علمنا ولمن
يتعلم
آمين